Heribert Boeder

Hölderlin – Hegel

Lecciones dictadas en la Universidad de Osnabrück
(Alemania) en el semestre de verano de 1999

Trad. y notas
M. Zubiria

INTRODUCCIÓN DEL TRADUCTOR

La presente traducción ha sido realizada a partir de un manuscrito inédito de Heribert Boeder. Nos hemos permitido introducir algunas notas a pie de página allí donde nos ha parecido oportuno, a veces en la forma de una breve glosa, y también algunas aclaraciones menores entre ángulos <...>.

El autor cita los textos de Hölderlin por la llamada "Gran edición de Stuttgart" ("Große Stuttgarter Ausgabe", StA): *Sämtliche Werke* hg. von Friedrich Beißner, Adolf Beck und Ute Oelmann, 8 volúmenes, Stuttgart 1943-85. Se indica en cada caso, entre paréntesis, el número del volumen en romanos y el de la página. Como esta edición no es siempre accesible en nuestras latitudes, hemos añadido en ocasiones la información bibliográfica correspondiente a la edición de Jochen Schmidt, Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, Deutscher Klassiker Verlag, Francfort del Meno, 3 vols., 1992-1994. Por razones de economía, allí donde citamos esta edición lo hacemos del siguiente modo: "Schmidt, número de volumen, número de página" (sin la abreviatura "pág.").

También citamos la obra siguiente: Hölderlin, *Correspondencia completa*, trad. e introd. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Hiperión 1990.

Entre las numerosas traducciones de los poemas de Hölderlin nos parece recomendable por el buen criterio con que ha sido realizada y por tratarse además de una edición bilingüe, la de Federico Bermúdez-Cañete: *Antología poética*, Madrid, Cátedra ^{6}2016.

Según nuestro leal saber y entender, la presente lección ofrece un modo originalísimo y fecundo de comprender la obra de Hölderlin y la de Hegel. El autor se sitúa en un campo de consideraciones enteramente propio, el del llamado pensamiento "logotectónico", a la luz del cual la forma del saber conocida en Occidente como "filosofía" sólo es filo-*sophia* (*amor sapientiae*) *sensu strictissimo*, allí donde se hace cargo de un saber inicial acerca del destino del hombre que recibe, epocalmente, con la gratuidad de un don. En el ámbito de la Época Última de nuestra historia filosófica, la sophia de que se trata está representada por la palabra de Rousseau, de Schiller y de

Hölderlin.[1] Con esa palabra se enfrenta el pensamiento especulativo de Kant primero, de Fichte luego y finalmente de Hegel. La lección se propone mostrar de qué modo la obra filosófica de este último constituye una respuesta al pensamiento sapiencial de Hölderlin y en qué términos este se acredita por sí mismo como tal.

Cuando el pensamiento de Kant aparece en el firmamento de la llamada "época moderna", provocó respuestas muy diversas: unos no lo vieron, otros lo ignoraron, otros lo discutieron ("críticamente", claro), otros lo combatieron, otros se burlaron. Pero para un espíritu como el de Fichte, él fue la piedra angular sobre la que edificó su "Doctrina de la Ciencia". Y a Hölderlin, por su parte, la verdad de ese pensamiento se le impuso de tal manera que pudo escribir a su hermano el 1° de enero de 1799, que el pensamiento sobre el que descansa, "que exige hasta el extremo la universalidad del interés y desvela en el pecho del hombre la aspiración infinita <…> es, como filosofía *de la época*, la única posible." (*Correspondencia completa*, ed. cit., pág. 405). *La única posible*. Es claro que una convicción semejante no depende sólo de aquello que la provoca, sino también, y en no menor medida, de los ojos que lo ven. Persuadidos de que un ver de tal índole, por lo que atañe al pensamiento boederiano, ignorado hasta el día que corre en nuestro presente submoderno, debe tener su espacio también entre nosotros, hemos afrontado la tarea de traducir estas lecciones para ofrecerlas dentro del marco del curso del año 2018 en nuestra cátedra de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional de Cuyo.

M. Zubiria

El Challao, Mendoza, 15 de diciembre de 2018

[1] Véase, en relación con esto, nuestro artículo: "La idea boederiana del Saber Civil y su relación con el Idealismo Alemán", en: Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política n° 59, 2018, 651-661.

ÍNDICE

Lección	Pág.
I	5
II	19
III	34
IV	50
V	67
VI	82
VII	99
VIII	115
IX	132
X	149
XI	158
XII	174

I.

¿Quién podría entender, de manera inmediata, la diferencia que media entre *sophia* y filosofía? ¿Quién podría entenderla tratándose de figuras íntegras del pensar? ¿Serviría de algo reducir un tema semejante al pensamiento de Hölderlin y al de Hegel? ¿No constituyen ambos, cada uno por sí, un todo que sólo dentro de un todo puede ser debidamente comprendido? Por un lado, Hölderlin, en relación con la *sophia* de Rousseau y de Schiller, y por otro, Hegel, en relación con la filo-*sophia* de Kant y de Fichte. Pero aun cuando se aceptase tal cosa, no dejaría de resultar algo extraño esto de que en un curso de filosofía uno deba ocuparse precisamente de Hölderlin. Porque existe más de un reparo para vincular su nombre con el de Hegel mediante un simple conjunción copulativa.

Por otra parte, ¿qué razón podría haber, más allá del capricho del interés histórico, para ocuparse en nuestro presente en Hölderlin y Hegel? Pero ¿cómo "más allá" del capricho histórico? ¿Es que éste tropieza con alguna barrera? En efecto, y precisamente con aquella que nos hace diferenciar no sólo las tareas actuales del pensar y las del pensar de la modernidad radical, sino también entre esta última y una Historia de la que nos vemos separados de tal modo que sin el menor escándalo uno puede echar mano a realidades prehistóricas para reencontrarse con ellas en el presente, mientras que esa Historia parece pertenecer por entero a lo irremisiblemente pasado, a lo que sólo es capaz de despertar un interés puramente descriptivo o narrativo. ¿Y qué lugar, fuera de ese, podría asignárseles hoy a Hölderlin y a Hegel? El juicio imperante al respecto ha acabado por afianzarse y consolidarse. ¿Podríamos ignorarlo y ocuparnos en ambos autores de manera inmediata? Si semejante actitud no es algo inusitado, bien es verdad que esa forma de ingenuidad es absolutamente indigna de la filosofía. ¿No deberíamos pensar, entonces, que esa obra sólo de manera mediada puede venir a nuestro encuentro? ¿En qué medida?

Con respecto a Hölderlin, nadie podría afirmar que su obra es una contribución al conocimiento científico. Ya la sola mención, inevitable, de su carácter poético la

aparta de todo empeño vinculado con el conocimiento de la verdad. Como es sabido, Hölderlin se ha convertido desde hace largas décadas en materia de todo género de investigaciones, cuyo modo de proceder, siendo histórico, es ajeno a la poesía, y cuya cientificidad resulta harto dudosa si se piensa en los criterios con que debería juzgársela.

En el caso de Hegel, las cosas no están tan claras. Si es verdad, por una parte, que en su obra se ha visto una cierta impronta poética, ello no ha bastado para poder descartar la intención científica de la misma. Y sin embargo, las cabezas de nuestro tiempo saben perfectamente que aun cuando pueda considerársela como "filosófica", esa obra en ningún caso satisface los requisitos de la "ciencia estricta". Hasta la misma Lógica hegeliana, medida con el escantillón moderno de esta ciencia, fijado por Frege, puede ser descartada. Sólo el interés histórico, en el sentido de la descripción de lo ocurrido en el pasado, parece abrir un cierto presente al pensamiento de Hegel. ¿O es que este posee un presente propio? Lo cierto es que para la filosofía que ha dado en llamarse "científica", tal pensamiento ha desaparecido ya sin remedio. O bien, para ser más precisos, las decisiones del principio radicalmente "moderno" de tal filosofía hacen completamente imposible que aquel pueda caer dentro del campo de su consideración.

¿Y de qué serviría, en tal caso, un simple echar mano a la historia, en el sentido de la investigación historiográfica? Incluso si uno pensase que esta se aproxima más que la poesía al conocimiento de la verdad, ya el famoso juicio de Aristóteles debería hacernos vacilar, al observar este en su *Poética* que la poesía es algo más filosófico y más serio que la historia (1451 b 5). ¿Pero, es que acaso conocemos la poesía de que habla? ¿Sabemos por qué motivo en su *Poética* no se ocupa en la lírica? ¿A qué poesía se refiere ese juicio suyo? En rigor, a Homero, a la tragedia ática y a Aristófanes. ¿Es que también el juicio aristotélico debería pasar bajo las horcas caudinas de la explicación historiográfica? Sería fácil opinar así. Pero dejemos ese opinar abandonado a sí mismo para preguntar de manera más precisa: ¿Qué nos mueve a ocuparnos en Hölderlin y en Hegel, si ello no es el estado actual de las investigaciones filosóficas de cuño historiográfico ni el propósito de contribuir a ellas?

Nos mueve, para decirlo brevemente, *la tarea actual del pensar*. Esta expresión, bien lo sabemos, resulta oscura, también por el hecho de que evita la palabra "filosofía". Ayudémonos, en este punto, con una distinción del presente en cuanto determinado por

el pensamiento: distinción, por un lado, respecto de sí y, por otro, en sí. Por lo que toca a esto último, la Logotectónica ha diferenciado, dentro del pensar contemporáneo o submoderno comprendido como un todo cuyo único asunto es el lenguaje, en primer término, el pensar anárquico, luego el estructuralista y por último el orientado exclusivamente hacia la realización verbal o lingüística. En esta esfera submoderna, Hölderlin se mantiene completamente ausente a la mirada. No así Hegel, a quien apela *in extenso*, con Derrida, la crítica a la fijación logocéntrica del pensar occidental, tal como lo muestra, sobre todo, su libro titulado *Glas* (tañido fúnebre), asunto acerca del cual la literatura secundaria ha crecido hasta convertirse en una suerte de mar sin orillas del que ahora podemos mantenernos alejados.

Por lo que atañe a las figuras de la meditación desplegadas en la esfera del Mundo de la modernidad radical (*Moderne*), cabe realizar una distinción análoga, pues también allí hay tres dimensiones del pensar: el hermenéutico, el funcional y el apocalíptico. Las posiciones respectivas coinciden en sostener que la ciencia de Hegel y con ella toda metafísica es una empresa vana y condenada al fracaso. Y por lo que toca a Hölderlin, en razón del olvido allí imperante se lo recuerda sólo como poeta. Primero en el horizonte de la hermenéutica de Dilthey y por fin en la interpretación apocalíptica de Heidegger. En una separación necesaria de ambas se perfila en nuestro presente – fuera ya del discurso submoderno – un modo enteramente diferente de honrar a Hölderlin, al vincularlo con aquellas figuras sapienciales que, a lo largo de nuestra Historia, también en la Época Última, han sido el sostén de toda filosofía.

A pesar de lo oscura que pueda resultar esta anticipación del esquema fundamental de lo que sigue, lo dicho ha de servir al menos para que se comprenda que si hemos de ocuparnos en estas lecciones en el pensamiento de Hölderlin y de Hegel, no lo haremos según las prácticas docentes habituales, tratando de mostrar, por ejemplo, en qué medida resultan actuales por sus pretendidas influencias sobre nuestro tiempo, sino por el contrario, a partir del reconocimiento inequívoco del abismo que nos separa de ellos, si consideramos tanto el Mundo de la modernidad radical como la esfera del Lenguaje submoderno. Ya la irrupción de la modernidad mentada, el carácter tajante de todas sus manifestaciones, obligó a reparar en la separación de ese Mundo nuestro respecto de nuestra Historia. Pero ahora, tras el desplazamiento submoderno operado en

la relación que media entre Mundo y Lenguaje, la Historia ha quedado no sólo separada, sino descuajada de nosotros, aun cuando la percepción histórica cierre los ojos ante este estado de cosas o prefiera embozarlo, apelando a la costumbre de considerar sus objetos, en una alternativa digna del entendimiento, ya como elementos discretos, autónomos y separados, ya como momentos de un continuo.

Para no perder de vista el abismo que nos separa de la Historia, comencemos por recordar la posición de Dilthey frente a Hegel. Abriendo la brecha a todo el trajín hermenéutico que, en relación con el pensamiento de Hegel, vino después, Dilthey sostiene: "En lugar de la razón universal de Hegel aparece (ahora) la vida en su totalidad, la vivencia, el comprender, el contexto histórico. El poder de lo irracional en él" (VII, 151). Entre los pensadores de la modernidad radical no es posible oír a nadie que hubiese desaprobado este apartarse de la "razón universal". Razón cuya muerte, en el sentido de un "haber partido" a causa de la consumación de sus tareas, sigue siendo malinterpretada, hasta hoy, como el derrumbe del así llamado "idealismo alemán", título que, bien mirado, no pasa de ser una necedad. En cuanto al "derrumbe", es una metáfora absurda, comprensible a partir de expresiones que hablan del derrumbarse de ciertas formas del poder político. El pensamiento hegeliano sólo puede derrumbarse, por así decir, en la medida en que se lo prive de su espíritu.

Según el juicio de Dilthey, el lugar de la razón universal o, para ser más precisos, el *tópos* que quedó desocupado tras la partida mencionada del concepto puro – ha de ser ocupado, para que pueda salvarse la ciencia primera, del siguiente modo o mediante la siguiente *ratio*: la destinación o la *norma* (A) (*Maßgabe*) que aparece ahora de manera inmediata y no ya mediada, como en el caso de Hegel, se despliega en un triple sentido: a) *mundanal*, como contexto vital; b) *verbal*, como contexto de significación; c) *histórico*, como contexto de influjos. Tras la norma, el *pensar* correspondiente (C) se articula c) *históricamente* como el volver consciente un determinado sentido vital, a) *mundanalmente*, en el vigor que le permite indagar y descubrir, obtenido a partir de sus impulsos y de la voluntad correspondiente, y b) *verbalmente*, en la expresión y el comprender. Con el pensar así determinado se corresponde una cosa (B) captada b) *verbalmente* en sus objetivaciones – sobre todo en las artísticas y políticas –, luego, c) *históricamente*, en los sedimentos o estratos del

progreso general, y captada, por último, a) en el *mundo* de los combates políticos, donde surgen caudillos que encarnan los fines máximos de las configuraciones históricas del poder. ¿Cómo habría uno de admirarse de que los epígonos de Dilthey prefieran desentenderse de una cosa así determinada, no menos que de aquella norma, para ocuparse simplemente en el método del conocimiento histórico y en su verdad? Por no decir nada del baturrillo que provocan al introducir aquí el pensamiento de Heidegger. Y todo por la debilidad que les impide introducirse en la reflexión estructuralista de la submodernidad, que ha cancelado de raíz la norma determinada como "vivencia".

Destinación cuyo significado es manifiesto, sin embargo, en un escrito como el de Dilthey titulado *La historia de la juventud de Hegel*. Este acceso inequívocamente "moderno" a Hegel evita su sistema, su *Ciencia de la Lógica* y su *Enciclopedia*, para buscar el origen del mismo no ya en la *Fenomenología del Espíritu*, sino en los primeros escritos hegelianos. Estos, comparados con la obra madura, tienen ciertamente la ventaja de ser no sólo más inmediatamente comprensibles para el hombre versado en temas históricos, sino de hallarse más cerca de la vida y de lo mudable de su condición. Ya aquí se advierte el mismo impulso que lleva a los submodernos a preferir los escritos tempranos de Marx en lugar de *El capital*. Una y otra vez nos hallamos ante la ficción de que todo depende de los orígenes, algo que permite además a los intelectuales adobar la hojarasca del discurso con las vivencias propias.

Conocemos la vida desde siempre como algo vivenciado, y Dilthey subraya desde muy temprano esa convicción fundamental de la modernidad radical de que ningún pensamiento puede introducirse por detrás de la vida, pues el vivir se anticipa siempre a todo pensar y a toda relación posible con el mundo. Fue así como la vivencia, en lugar del concebir, se volvió la palabra característica de una meditación que había quebrado lanzas con la Metafísica en cuanto tal. Si el término de "vivencia" <acuñado en nuestra lengua por Ortega y Gasset para traducir el vocablo teutón *Erlebnis*> era casi desconocido en la lengua alemana hacia comienzos del siglo XX pronto se difundió con holgura por doquier. Pero es fácil ver que ni Hegel ni Hölderlin se vieron precisados a servirse de él.

Sobre el suelo de la vivencia, no ya el pensar filosófico, sino el pensar mismo se vuelve algo secundario. Incluso frente a la verbalización de vivencias en la poesía, cuya

capacidad cognoscitiva, atendiendo a su condición originaria, es más valiosa que la de la filosofía, la que pierde su antigua primacía entre las figuras del saber para verse reducida al mismo rango del comprender poético, en una suerte de vecindad con él. También de este modo queda cancelado el antiguo orden arquitectónico de la razón que Hegel había sabido afianzar en su *Enciclopedia*.

¿Cómo podría uno asombrarse, en tal caso, de que el escrito de Dilthey titulado *La vivencia y la poesía*, aparecido en 1905, en el mismo año en que la *La historia de la juventud de Hegel*, como parte de los estudios por él consagrados a las llamadas por él mismo "ciencias del espíritu", hallase la resonancia extraordinaria que tuvo en su momento? En él se trata de determinar la índole de las vivencias fundamentales de donde surgen las obras de Lessing, de Goethe, de Novalis y de Hölderlin. Aquí cabe señalar que este último, a diferencia de Hegel, apenas si era conocido por aquellos años como un poeta digno de figurar junto a los otros consagrados, razón por la que sólo muy poco de su obra se había publicado hasta entonces. Fue la valoración de Dilthey lo que le permitió, después de un siglo de silencio, hallar el reconocimiento de un público más amplio. Tras unas colecciones sumamente modestas de sus escritos, hubo que esperar hasta 1913 para que apareciese una edición mayor de su obra, cuidada por Seebass y Hellingrath. La de Hegel, en cambio, comenzó a publicarse en muchos volúmenes, por iniciativa de un amplio círculo de discípulos y amigos, inmediatamente después de su muerte en 1832.

El único que dio un paso más allá de las exposiciones al uso, deudoras en lo esencial del comprender hermenéutico, fue Heidegger, después de haberse separado con toda firmeza de Husserl. En Heidegger, el poeta halló un oído atento para lo que de singular hay de su obra, y en particular en la tardía, representada por los llamados "Cantos patrios" (*Vaterländischen Gesänge*). Heidegger inicia en 1934/35la serie de sus lecciones sobre Hölderlin, no por azar, con "Germania" y "El Rin" (*GA* 39); en 1941/42 le sigue el himno de Hölderlin "Recuerdo" (*GA* 52) y en el semestre siguiente "El Ister" (*GA* 53). El que la filosofía se ocupase de semejantes cosas era, en aquel tiempo, algo inaudito, y provocó de inmediato el malestar de los colegas germanistas, que tuvieron una empresa semejante, vista por ellos con los ojos de la propia disciplina, por un diletantismo completamente privado de cientificidad. Lejos de sentirse afectado

por tal actitud, Heidegger podía apoyarse en una decisión tomada de antemano, en una lección dictada en 1934 bajo el título de *Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje*, que, de manera muy elocuente concluye con una mirada lanzada hacia la poesía como lenguaje originario.

¿Y por qué motivo la meditación que conduce hasta ese punto ha de entenderse, contra lo habitual, como "Lógica"? "Porque la Lógica trata del *lógos* y *lógos* significa 'discurso', esto es, 'lenguaje'." (pág. 169). Aun cuando estas palabras podrían provocar una vacilación e incluso una réplica, Heidegger acierta tan cabalmente con el modo de ver propio de la modernidad radical, que no hubo tal, ni lo hay tampoco cuando esa afirmación, vuelta ya moneda corriente, hace que incluso el nombre de "teología" sea entendido, de manera submoderna y como algo obvio, como un "*hablar* acerca de Dios". A tal punto ha venido a disolverse, sin resistencia alguna, la "ciencia teológica" de otrora. Lo que los griegos entendieron por λόγος se ve del modo más claro allí donde emplean el giro "dar" o bien "recibir λόγος"[2], esto es, una razón o explicación de lo dicho. Difícilmente uno podría traducir en este caso: "dar lenguaje". Pero el desplazamiento iniciado por Dilthey para alejarse del concebir en dirección al vivenciar cumplió su cometido, porque la vivencia apunta, en efecto, a volverse lenguaje.

Por otro lado, a Heidegger menos que a nadie podía pasarle inadvertido qué ocurría con el lenguaje del pensar funcional, si bien sólo podía valorarlo dentro del horizonte de lo que él conoció como esencia de la técnica. Esto se le manifiesta, por de pronto, en el carácter informativo del lenguaje y más precisamente en su desfiguración. Por eso se lee en el contexto ya mencionado: "La esencia del lenguaje no se manifiesta allí donde está estropeado y aplanado, trastornado y reducido por la fuerza a convertirse en un medio de comunicación y en mera expresión de un así llamado 'interior'" (170). Ya aquí se advierte la repulsa de la base representada por la vivencia diltheyana, un alejarse decidido del horizonte de la Hermenéutica. ¿Hacia dónde? Que Heidegger avanza aquí hacia la dimensión del pensar apocalíptico y que se sitúa así en la vecindad de Marx y de Nietzsche, se advierte a partir de las lecciones que dicta desde el semestre de invierno de 1936/1937, donde se ve con claridad lo que significa aquello que añade a continuación del pasaje citado: "La esencia del lenguaje vive en sentido propio (*west*)

[2] λόγον διδόναι, λόγον λαμβάνειν.

allí donde él acontece como un poder configurador de mundo, esto es, donde prefigura por anticipado el ser del ente y lo introduce en una articulación. El lenguaje originario es el lenguaje de la poesía." Esta, entendida como "pro-fecía", como el "pre-facio" o el "pro-logo" de un mundo histórico. ¿Y cuál poesía hay que tomar entonces en cuenta?

No la de poetas como Homero, u Horacio, o Dante. Tampoco la de Shakespeare o Goethe. En consonancia con el *tópos* de Heidegger, tendremos que esperar que nos señale a poetas modernos. Y sin embargo, de los mayores de ellos: Baudelaire y Mallarmé, Ezra Pound y T.S. Eliot, nada nos dice. ¿Por qué no? ¿Por qué se ocupa Heidegger sólo en los alemanes: Trakl, Rilke, Stefan George? También Mörike y Adalbert Stifter aparecen por allí, pero sin una razón histórica y por eso de un modo sólo periférico. Bien que no en la misma periferia que otros, inequívocamente modernos, como Gottfried Benn y Paul Celan. Es cierto que Heidegger se encontró también con René Char, pero ello, y lo mismo en el caso de Braque y de Chillida, no pasó de ser un encuentro ocasional.

¿A qué responde pues, el hecho de circunscribirse a poetas alemanes? Ya su preferencia por el dialecto de Johann Peter Hebel indica el motivo: el idioma nativo. ¿Y por qué esto se vuelve una barrera para el propio oír? En primer término, por la mencionada transformación del sentido de *lógos* en un "lenguaje" que sólo puede ser el materno y el acostumbrado. Escribir, como Beckett, lo mismo en inglés que en francés, estaría aquí fuera de lugar. Por otro lado, por la experiencia de una corrupción histórica como la del nihilismo, puesto al descubierto por Nietzsche. Precisamente Hölderlin se ofrece como un único asidero contra tal experiencia. Él se le vuelve a Heidegger el poeta de una humanidad venidera o el del "otro" mundo respecto del habido hasta el presente, que es, en última instancia, el de la esencia de la técnica.

Hasta en sus últimos años buscó Heidegger esta posibilidad en la poesía de Hölderlin. Esto determinó también su relación con la poesía griega de un modo tan decisivo, que ni Homero ni Ésquilo reclamaron su atención, sino sólo Sófocles y Píndaro. El último, contra el precedente de la decisión aristotélica en la *Poética*, que se ocupa sólo en el drama, incluida la epopeya. Todo esto no son cuestiones de gusto ni de preferencias privadas, sino que obedece a un juicio orientado por las tareas epocalmente diferentes del poetizar. Si Heidegger se vuelve hacia la poesía, esto no sólo no está

guiado por la vivencia, sino que tampoco obedece a una preferencia personal, porque responde a la necesidad con que lo enfrenta su lugar histórico. Así lo manifiesta del modo más penetrante su tardío "Prefacio a la lectura de poemas de Hölderlin" (GA IV, 195), que comienza de este modo: "¿Es que acaso alguna vez lo advertiremos? La poesía de Hölderlin es para nosotros un destino. Él espera que los mortales le correspondan." Para oídos submodernos, un comienzo casi insoportable. Cómo uno reacciona ante esto, sobre todo cuando se tiene un oído preparado ya de antemano por la así llamada "teoría crítica", es algo sabido desde hace largo tiempo. ¿Quién tiene el sosiego suficiente ante la oscuridad que así se nos muestra para no pasar por alto esas palabras como si fuesen runas? ¿Quién, en lugar de ello, despierto y consolado por ese "acaso alguna vez", puede seguir oyendo lo que Heidegger añade a continuación? "¿Qué dice la poesía de Hölderlin? Su palabra es: lo santo. Esta palabra habla de la huida de los dioses. Dice que los dioses huidos nos protegen. Hasta que estemos resueltos y seamos capaces de vivir en su cercanía." Hagamos aquí una pausa. ¿Dice esa palabra lo santo? No, por cierto, para el oír habitual. ¿Para quién entonces? Para un pensador que busca no tanto dar la medida cuanto recibirla.[3] De modo que si ya esa palabra no nos dice "lo santo", habrá que dar la explicación debida; explicación que, según veremos, siendo no menos extraña que la dada por Heidegger a la palabra de Hölderlin, hace justicia, sin embargo, a algo tan extraño como el pensamiento hegeliano.

Pero sigamos oyendo algo más de la experiencia del pensar de Heidegger en el horizonte de la modernidad radical: tras referirse al habitar en la cercanía de los dioses viene la explicación siguiente: "El lugar de la cercanía es lo propio de la patria. Sigue siendo necesario, por ende, preparar el permanecer en esta cercanía." Esto da por supuesto que, en el ámbito donde impera la esencia de la técnica, la cercanía de la patria y, con ella, su lejanía incluso, está ausente. Para preparar la permanencia en ella urge hacer la experiencia de lo que significa la carencia de patria, vivenciada de muy diversas maneras, en la simplicidad de lo imperante. ¿O es que la irrupción del pluralismo submoderno del pensar ha cancelado hasta la posibilidad de una experiencia

[3] "No queremos adaptar a Hölderlin a nuestro tiempo, sino, por el contrario: queremos ponernos a nosotros y a los venideros bajo la medida del poeta" (*GA* 39, 4).

simple de esa índole? Algo que puede resultar poco menos que ininteligible para los actuales satélites de Heidegger.

Pero sigamos oyendo sin impacientarnos: "Así damos el primer paso por el camino que nos conduce hacia donde correspondemos como es debido con el destino que la poesía de Hölderlin es. Pero de ese modo llegamos a los arrabales del sitio donde acaso el dios de los dioses aparezca. Pues ningún calcular, ningún obrar humano puede por sí mismo y sólo mediante sí mismo provocar un giro en el estado actual del mundo; no, ya por el hecho de que el operar humano posee la impronta de este estado del mundo y está en su poder. ¿Cómo entonces podrá señorear alguna vez sobre el mismo?" ¿Por qué no? sería la réplica submoderna, réplica que surge allí donde aquel giro de ciento ochenta grados invocado una y otra vez por el pensar apocalíptico, se ha vuelto un futuro vacío. "El dios de los dioses" no viene ya; ni que decir tiene que estamos ante una cita poco afortunada de la obra poética juvenil de Hölderlin[4], dominada por el modelo schilleriano. *Ese* dios, por cierto, no podía venir.

Pero dejemos esto por ahora, con que hemos querido quitarle a nuestro tema la apariencia de lo inmediatamente comprensible y, por lo que atañe a Hölderlin, recordar la curiosa mediación moderna que su obra experimentó por parte del pensamiento de Dilthey y de Heidegger. Sólo gracias a esa mediación creció hasta volverse necesario nuestro interés por Hölderlin. Porque ni siquiera el haber conocido desde un primer momento un libro de Heidegger como las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* despertó en nosotros razón ni inclinación alguna para detenernos en este poeta. Más aún, tampoco el trabajo realizado sobre la articulación de la modernidad radical[5] nos movió a ello. Sólo la claridad lograda más tarde en relación con la submodernidad permitió reconocer el lugar de Hölderlin dentro del horizonte de la tarea actual del pensar; estando ya completamente separados del propósito de Heidegger, puesto que enteramente liberados de aquella relación que a él se le había impuesto como la vecindad del poetizar y el pensar. Que ambos tengan la misma dignidad, es algo que vale para el Mundo de la modernidad radical. En la esfera de su Historia ello no ocurre nunca ni, mucho menos aún, en la plenitud y remate de su Época Última, en la posición de Hegel, cuya filosofía no es precisamente el canon del pensar actual.

[4] "Lied der Liebe", v. 42.

En el horizonte de este último, tal como ha sido trazado por la Logotectónica, no cabe la convicción "moderna" acerca de la singularidad absoluta de la obra de Hölderlin y su relación con el porvenir. Pero su dignidad en ningún caso se ha visto menoscabada por el cambio en la valoración del lugar que a esa obra le corresponde, cambio operado por la Logotectónica y sólo por ella, quien ya no la considera como una obra *del* Lenguaje, ya no como el "envío de la poesía" (*Geschick der Dichtung*), sino como una luz en la constelación formada por las figuras sapienciales de nuestra tradición. Sapiencial, sabiduría: esta palabra significa aquí un saber acerca del destino del hombre, en cuanto este está llamado a diferenciarse respecto de sí mismo, para realizar precisamente así su libertad. La palabra del propio Hölderlin testimonia con *este* pensamiento su parentesco con la de Schiller y también con la de Rousseau. Los tres cumplen una tarea común: una tarea no del Lenguaje, sino de la palabra que, en cuanto dada, no por la filosofía, sino por una *sophia* anterior a esta, quiere comunicarse mediante el lenguaje.

¿Pero de dónde ha surgido esta última en nuestro presente histórico, el presente del pensar de la submodernidad, que ya ni siquiera excluye lo dicho por la sabiduría porque sólo guarda para con ella una relación de indiferencia? Esta, por su parte, se ve confirmada por la habladuría actual que pretende encontrarla en los giros del lenguaje cotidiano. Lo que la *sophia* es, según su propia enjundia histórica, sólo pudo advertirlo un recordar[6] atento a la obra de la Filosofía Primera, abucheada por doquier bajo el nombre de "Metafísica". Pero para ello hizo falta renovar y transformar la pregunta heideggeriana de "¿Qué es Metafísica?". ¿Y qué motivo hubo para hacer algo semejante?

Para decirlo con una palabra: hacer justicia a lo consumado por la Filosofía, por la inteligencia filosófica. Lo cual exigió que la atención se volviese hacia las tareas cumplidas por ella. Que dejase de considerar la razón misma como única, para poder comprenderla en su relación con tareas epocalmente diferenciadas. A causa de las cuales hubo que reconocer por primera vez, apartándose de todo lo consabido, que la razón se presenta siempre de manera *diferenciada*: diferenciándose primero, en sí[7], y

---

[5] Cf. H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Friburgo / Múnich 1988.
[6] El del pensar logotectónico.
[7] Como natural y mundanal.

luego, respecto de sí.[8] Cada Época de la Filosofía ha configurado estas diferencias y ellas han sabido reflejarse no sólo en la modernidad radical sino también en la submodernidad, esto es, en el pensar de nuestros días.

Pero además de esta articulación triádica del pensar y, adviértase bien, sólo del pensar, ha venido a quedar al descubierto un cuarto momento que ha sostenido todo este arduo trabajo del reconocer (*Anerkennen*). Este cuarto momento es la distinción, ignorada hasta el presente, de lo que ha sido en nuestra Historia la filosofía y las figuras de la *sophia*: el saber músico, el saber cristiano, el saber civil. El único fundamento para la distinción de ambos lados lo ofrece sólo el hecho de la partida (*vulgo*: "muerte") de la razón conceptual, porque sólo ella, en cada Época de nuestra historia filosófica, ha estado referida a la *sophia*. Así también el pensamiento hegeliano con respecto al de Hölderlin. Y precisamente en una relación de un solo sentido. Porque es verdad que la Época Última conoce una suerte de relación recíproca entre la *sophia* y filo-*sophia* de la razón conceptual, pero ¿en qué medida? Sólo en la medida en que la *sophia* de esta Época, representada por Rousseau, Schiller y Hölderlin, muestra algo francamente curioso: no sólo que se relaciona de manera negativa con la obra del pensar que la precede, como ocurre con el Nuevo Testamento frente a la obra del pensar dogmático y escéptico, sino que invalida incluso la obra coetánea de la razón conceptual de Kant, de Fichte y de Hegel. Vistas las cosas más de cerca se advierte allí que Rousseau, Schiller y Hölderlin, cada uno por sí, comienzan por buscar su lugar en la filosofía para luego separarse resueltamente de ella.

Esta observación resulta sin embargo poco exacta, porque la apertura rousseauniana no podía vincularse en absoluto con el modo de pensar de la razón conceptual; ella comparte, por de pronto, el suelo en que se hallan dos adalides de la razón natural como d'Alambert y Diderot. Sin querer explicar esto ahora, observemos la relación peculiar que impera entre *sophia* y filo-*sophia* en la Época Última: primero se presenta Rousseau, seguido de manera concipiente por Kant; luego aparece Schiller, que por un lado se hace cargo de Kant y por otro se vuelve un don para Fichte; y por último, impulsado por éste, se presenta Hölderlin, quien al apartarse de la filosofía pone ante Hegel la tarea de concebir no sólo el cometido de la poesía hölderliniana, sino de

[8] Como razón concipiente.

mostrar que ella posee para la filosofía un significado secundario. Precisamente aquí se produce algo inaudito: la *sophia* hölderliniana desaparece en una *filosofía*, que depone precisamente este nombre para volverse ella misma una *sophia*, y ello en la figura de la ciencia del espíritu absoluto. Esta ciencia concibe que ni el Arte ni la Religión pueden afirmarse como figuras autónomas del saber frente a la Filosofía. Ambas han sacrificado su autonomía, de donde se desprende para nosotros que precisamente por ello debieron partir (*vulgo*: morir) junto con la Filosofía plena y perfecta.

Precisamente a causa de esa partida, entendida de manera mundanal como una simple "muerte", se abre paso la meditación de la modernidad radical. Con Dilthey habría entonces que juzgar en estos términos: la *sophia* de Hölderlin no puede ser considerada como tal; ha de entendérsela a partir de un vivenciar originario, anterior a toda ciencia y a su lógica. Con Heidegger, en cambio, habría que juzgar de este modo: la obra de Hölderlin se descubre en lo que tiene de propio a partir no de un vivenciar, sino de la experiencia de un despojamiento de carácter poético y, por ende, verbal o lingüístico. Experiencia que no deja de tener sus vecinos en el pensar apocalíptico de la modernidad radical, caracterizado por remitirla a un don venidero: el de un mundo nuevo, el de un nuevo habitar.

Más acá de esta modernidad, por último, el pensar logotectónico vio ante sí la tarea de retrotraer hacia el presente del pensar la *sophia* que partió con la filo-*sophia*. La ciencia filosófica, en cambio, que alcanzó su plenitud con Hegel, sólo es honrada en su condición de un saber "partido a mejor vida" cuando uno conoce o, mejor, reconoce que esa ciencia ha consumado sus tareas epocales. El don aportado por la meditación de la modernidad radical en las dos posiciones con que ella se abre y se cierra, la de Dilthey y la de Heidegger, consistió en mostrar que el decir poético no es tanto la articulación originaria de nuestro suelo vital y del vivenciar, sino, de manera más originaria todavía, la condición del habitar humano, ausente aún, en cuanto propio de los mortales. Pero esta es una ausencia o una falta que a nosotros ha dejado de inquietarnos.

Esta primera hora de una lección dedicada a Hölderlin y Hegel se propuso abrir el único horizonte posible donde nuestro tema puede hacer valer su significación actual. ¿Cuál?

Heidegger ha citado más de una vez estos versos de un borrador de Hölderlin: “A causa de cosas menudas / destemplada como por la nieve, estaba / la campana, con la que / se tañe / para la cena”. Pero esa campana, que en la modernidad radical todavía Trakl alcanzó a conocer en su poema “Atardecer invernal”[9], ya no tañe ni reúne. Si lo destemplado se debiese a la nieve, ésta bien podría derretirse. ¿Pero si la campana estuviese quebrada? En tal caso dejaría de llamar, pues la pureza del tañido es esencial para ello.

Ese llamado, de pronto enmudecido, se oye en una memoria contemporánea.[10] Sólo por ella se produjo el tañido. Pero sólo puede ser oído en una memoria pura. La Época de Hegel conoció el entendimiento puro, la razón pura, el concepto puro. La memoria pura, en cambio, debió despertarse en nuestro presente. Y ello, en cuanto memoria de la distinción de filo-*sophia* y *sophia*. Su pureza es la del recato ante lo pensado de manera decisiva. La memoria correspondiente nada quiere para sí y el suyo es un sosiego absoluto.

[9] Cf. M. Heidegger, “El lenguaje en el poema”, en: *En camino hacia el lenguaje*.
[10] La del pensamiento logotectónico.

II

Nada carece de fundamento. Leibniz se apoyó en esta proposición para hacer valer la exigencia: *dic cur hic*, di por qué aquí. El adverbio "aquí" designa un lugar, y este está siempre delimitado, diferenciado de otros lugares y referido a ellos. En cuanto tal es objeto de una topología. Para el pensar logotectónico, la topología de lo pensado, en la relación de *sophia* y filo-*sophia*.

Los lugares se vinculan entre sí, según relaciones de mayor o menor proximidad, entre dos extremos: lejanía y cercanía. En el comienzo de nuestra historia se los pensó dentro de la distancia máxima, delimitada por el cielo y la tierra. Un cielo que, como dice Hesíodo, todo lo cubre y, en tal sentido, todo lo ampara. Ese cielo y su tierra han desaparecido para los hijos de la modernidad radical; o, para ser más precisos, han desaparecido en cuanto sabidos, porque sólo se mantienen en el ámbito de las vivencias como en su elemento propio.

Veamos algo más de cerca lo ya sido, para no confundirnos con el cielo y la tierra de Hölderlin. Veámoslo, no sin ejercitar la contención (ἐποχή) frente a lo que bien podemos llamar su μῦθος, entendiendo este término de un modo muy preciso y sin que aquí nada cuenten los relatos legendarios, porque el mito hölderliniano remite, en rigor, a una palabra nacida de la imaginación y desplegada en un pensamiento orientado hacia la realidad política y libre en el principio de la Época Última de nuestra historia. Principio que encuentra su desarrollo filosófico o, mejor, científico, en la doctrina hegeliana del Estado. También ella se encuentra bajo el cielo de otrora, que podemos recordar sólo en la medida en que lo hagamos con el debido recato. Sólo así lograremos pensar nuestro propio lugar con las distinciones del caso.

Los antiguos veían que algo, o alguien, tiene su sitio propio en un lugar. No en un "espacio", que, ya desde las paradojas zenonianas es algo esencialmente vacío: el espacio de los cuerpos en movimiento. La *sophia* griega no conoce ni siquiera de nombre realidades tales como el "cuerpo" y el "espacio". Ya esto tendría que obligarnos a reparar en su diferencia respecto de la filo-*sophia*. Los cuerpos en el espacio vacío

resultan algo tan extraño a la *sophia,* que incluso Schiller, a quien Hölderlin veneró como a un maestro, experimentaba espanto ante una representación semejante.

Un lugar (τόπος) es ocupado, en cada caso, por algo o por alguien. Antes que esto ocurra es, por ende, un sitio abierto (χώρα), vale decir, despejado. En un mundo despejado él mismo y, por ende, diáfano, al que por eso conviene el nombre de κόσμος, "orden". Las cosas, los hombres, y los dioses antes que ellos, tienen allí en cada caso un lugar propio, un asiento fijo. Lo que no les impide obrar ni moverse. ¿Por qué motivo volver a recordar una vez más este modo griego de ver las cosas? Porque el propio Hölderlin lo recuerda y también Hegel, aunque en otros términos. El primero, como un mundo desaparecido al par que imaginado. El segundo, como el pensar inicial de lo verdadero en sentido substancial, que, concebido luego de manera cabal o plena, es lo verdadero en cuanto sujeto o, en última instancia, en cuanto "personalidad" filosófica. Ambos, tanto Hölderlin como Hegel responden, en consonancia con la razón que los anima, al desafío del yo fichteano. ¿Y por qué? Porque él pone en juego el principio de la Época, el de aquella libertad que reclama, de la razón, que sea pura, y del hombre, una pureza condigna. Precisamente la que mueve a Hölderlin a decir, sobrepasando la palabra rectora de Schiller, lo que ya deberíamos tener presente en nuestros oídos: "Las ventanas por donde llega el tañido de las campanas, son como portales hacia la belleza. Puesto que todavía según la naturaleza son los portales, guardan estos una semejanza con los árboles del bosque. Pureza, empero, es también belleza." Así lo dice el poema tardío que comienza: "En el amable azul florece con metálico techo el campanario."[11]

¿Es que nos hemos extraviado a causa de tanta belleza, viniendo a dar en un lugar tan notable como el que supo ser en otro tiempo la torre de una iglesia? En modo alguno, pues también aquí nos encontramos con el pensamiento hegeliano, en la medida en que este reclama pureza por parte del concepto – digámoslo una vez más: por amor a la libertad –, una pureza que en la *Fenomenología del Espíritu*, provoca la aniquilación de la conciencia natural de la llamada "época moderna" – la relación del yo con su objeto –, o bien, para decirlo en otros términos, la empuja hacia el sacrificio de sí misma. Y esto, en favor de la posibilidad, negada por tal conciencia, del saber absoluto;

[11] El mismo poema del que cita Heidegger las palabras "…poéticamente habita el hombre…" (cf. su libro *Conferencias y artículos*), como punto de partida para meditación de singular intensidad.

saber cuyo solo nombre se ha vuelto, hoy por hoy, una suerte de espantajo del pensamiento.

Hölderlin y Hegel se hallan ambos en un lugar supremamente raro, cuya rareza en ningún caso deberíamos enmascarar. Recordemos una vez más: un τόπος, más acá del movimiento zenoniano del entendimiento puro, no es un espacio, sino un lugar, al que una cosa pertenece o donde un hombre tiene su morada. En otros términos, y para atenernos de manera abstracta al uso griego del término: el "en dónde" no sólo de algo existente, sino, más aún, de algo que crece; τόπος es incluso el lugar de una concepción. Lo cual resulta bastante curioso. Sobre todo si en la palabra *conceptus* oímos, como en una suerte de anticipación, el concepto filosófico.

Un lugar se determina, en cada caso, por lo que guarda. Y es sólo un caso límite el que se lo considere vacío. Esto, en orden a un posible cambio de lugar. En rigor, siempre se lo entiende en la mudanza del ir y el venir. En última instancia, referido a esa forma del venir que es el regreso al hogar. El primer lugar para el hombre siempre es su patria. Hoy nos vemos llevados a añadir: ha sido su patria. Sin que importen las diferencias con que ha sido pensada en las Épocas de nuestra historia: por sólo mencionar aquí la *patria* agustiniana. Ella, sobre todo en la modernidad radical y en su economía mundial – Marx vio esto con todas sus consecuencias – se disolvió en la indiferencia de meros "puestos de trabajo" a lo largo y a lo ancho del planeta. Y esto, según la máxima de los desarraigados de ayer y de hoy, y de todos aquellos cuya movilidad no conoce límites: *ubi bene, ibi patria*.

¿De qué modo se determina una patria? Los "Cantos patrios" de Hölderlin habrán de respondernos, precisamente al conmemorar unos lugares. Por limitarnos a oír aquí lo que dice en su canto "Mnemósine": "Junto a la higuera se me ha muerto mi Aquiles" (v. 35). Adviértase bien: este muerto, o mejor, este que partió es el suyo. Pertenece a una patria que habiendo sido ganada por Hölderlin, se halla, sin embargo, lejos. Esta conoce, a su vez, lugares y sitios extra-ordinarios: los de quienes han sido sepultados como es debido. Los de las tumbas, por siempre fijas en el suelo patrio, de aquellos que partieron. Los sitios de la memoria.

¿Por qué motivo mencionar esto? Porque ha sido olvidado de manera global, salvando la excepción de los casos aislados, y de manera global significa aquí: en el

todo representado por nuestro mundo; más aún, por nuestro lenguaje submoderno. Muchas cosas han de olvidarse y perderse en su misma insignificancia. Pero cada una de las figuras sapienciales de nuestra tradición ha sabido mostrar que hay relaciones que no deben olvidarse. Para decirlo otra vez con "Mnemósine": "Mucho es lo que hay que retener, empero. Y la fidelidad es necesaria" (v. 13). Esto significa, dicho ahora por nosotros: la fidelidad al todo de los lugares que la *sophia* y la filo-*sophia* han configurado; un todo que, en cuanto racional, reclama, a su vez una topología.

¿Pero qué es lo que hay que retener a causa de la libertad absoluta? Kant lo dijo anticipándose, por así decir, a Hölderlin y a Hegel: el concepto moral de Dios. Este concepto aparece en varios pasajes de su obra, pero del modo más claro en su tratado titulado "Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en la Teodicea". Este escrito no ofrece un conocimiento "científico" de Dios, pero sí una representación fundada de él como un legislador *santo*, un gobernador *bondadoso* y un juez *justo*. "Estos tres atributos juntos, ninguno de los cuales puede, en modo alguno, reducirse a los otros, como la justicia, por ejemplo, a la bondad, para presentar el todo mediante un número menor, constituyen el concepto moral de Dios" (*Ak. Ausg.* VIII 257, 19). Una observación sumamente fructífera en sentido sistemático. Tanto más cuanto que Kant continúa en estos términos: "Tampoco puede modificarse el orden de los mismos (como por ejemplo – y aquí se vuelve contra el principio de la Época Media de nuestra historia –, hacer de la bondad la condición suprema de la creación del mundo, a la que se subordinaría la santidad de la legislación), sin menoscabo de la religión, que descansa precisamente sobre este concepto moral". Esta religión ya no tiene pues su fundamento en sí misma, esto es, en el saber revelado acerca de la bondad y de la gracia divinas. La religión de Kant, de Fichte, de Hegel, tiene su fundamento en la idea de la libertad, en la realización de esa libertad, en una realidad que es, en última instancia, la del espíritu absoluto. Basta con recordar estos hechos elementales no sólo para despertar un rechazo por parte de los modernos a ultranza, sino para comprender la indiferencia submoderna frente a tal religión. Tras el ateísmo de la modernidad radical ha aparecido, en la submodernidad una religiosidad nueva, conviene a saber: la del Otro y la solidaridad con él. Esto le confiere a la esfera de su pensamiento una estabilidad propia, teniendo en

cuenta que el todo de la historia del pensar occidental se encuentra completamente descuajado de la misma.

Una vez más advertimos aquí un hecho decisivo: que al querer ocuparnos en el pensamiento de Hegel y de Hölderlin no cabe olvidar la constitución peculiar de nuestro presente. En este punto nos encontramos, por un lado, con la articulación de la meditación de la modernidad radical: su pensar hermenéutico, funcional y apocalíptico; y por otro, con la reflexión de los discursos submodernos. Pero lo decisivo es esto: que ni aquella meditación, ni esta reflexión, ni tampoco la relación de ambas necesita de la memoria. Quien de ella necesita... ¿es quién? ¿Acaso la filosofía que ya partió, aquella que es, en última instancia, la de Hegel? No, o sólo de forma mediata, y ello como memoria de lo consumado por ella de manera concipiente, pues las concepciones filosóficas remiten en virtud de sus tareas ya cumplidas a las figuras sapienciales de nuestra tradición. Sólo estas necesitan de nuestra memoria, porque sólo ellas han sido olvidadas en aquello que reclaman. ¿Y por qué esto no debía permanecer olvidado? A causa de la distinción, libre en cuanto tal, del hombre respecto de sí mismo. El pensamiento apocalíptico de la modernidad radical había recordado esa distinción sólo como algo ausente, posible sólo en orden a la historia de la humanidad del hombre. Justamente aquí reside la razón del interés de Heidegger por Hölderlin. Pero en el horizonte de nuestro presente submoderno, ese interés carece ya de futuro alguno. Lo cual revela, por su parte, que el todo clauso de la Historia ha quedado descuajado, que ha desaparecido del campo de la atención o, más aún, del *respeto*, puesto que de un conocer que sea, ante todo, un reconocer.

Habiéndose producido esto como consecuencia del desplazamiento hacia la submodernidad de nuestros días hace falta como nunca antes la memoria de una historia que no es la de la Filosofía, ni que tampoco, menos aún, solicita un retornar *more* heideggeriano hacia el origen de la metafísica, porque en lugar de ello distingue y edifica logotectónicamente las configuraciones sapienciales de otrora. Pero la única posibilidad para este distinguir reside en lo consumado por la filo-*sophia* en su historia de manera concipiente. Comienza pues por exigir que se lo reconozca en cuanto tal, habiendo desaparecido ya la necesidad del rechazo de la Metafísica por parte de la meditación de la modernidad radical.

No es pues el Lenguaje de la submodernidad, ni tampoco el Mundo de la modernidad radical vinculado con aquel, sino sólo la Historia la que necesita de la memoria. A tal destinación preliminar se subordinan las presentes lecciones. El conocimiento historiográfico (*die Historie*), en su figura actual, no conoce una memoria de esta índole, porque está determinado de manera excluyente por la impronta de la mentalidad submoderna. Si la tarea del pensar logotectónico ha de ser cabalmente contemporánea, entonces sólo puede desplegarse sobre la base de la distinción siguiente del modo de pensar: por un lado, el de los discursos submodernos; por otro, el de un oído para la palabra de las figuras sapienciales de nuestra tradición. Las que, a su vez, sólo pueden delimitarse con la debida precisión atendiendo a las concepciones filo-*sóficas* de que fueron objeto. Tal es la tarea, primero, de una topología de lo pensado por ellas, y luego, de una logotectónica que, al hacer oír lo pensado mediante un *edificar* (*bauen*) y no mediante un mero interpretar, procede de una manera "estructuralista", para decirlo con un término familiar. ¿Y cómo se presenta todo esto?

Aquello que, en cuanto pensado, ha introducido una diferencia fundamental en el todo – sea en el de la *sophia*, sea en el de la filo-*sophia* – no se nos presenta, como para Hegel, determinado por su desarrollo, sino, antes bien, en la articulación de una serie de lugares; de allí que recordásemos al comienzo la exigencia leibniciana del "di, por qué aquí". Un "aquí" que quiere verse determinado por una tópica de lo pensado. Simples lugares ante los cuales el pensar logotectónico se mantiene quieto, por así decir, porque no reclama ni ocupa ninguno de ellos como propio. De modo que se halla frente a todos ellos – para decirlo con un término socrático – en una relación de ἀτοπία. El término indica que soportamos no sólo una ausencia de lugar, sino también la rareza de la posición del pensar logotectónico. No porque uno se satisfaga con aquella ausencia, al modo de los escépticos. El pensar logotectónico se hace cargo de ella a causa del edificar y, en última instancia, a causa del habitar. Ya Aristóteles concibió expresamente la ἀτοπία del pensar filosófico: él nos aparta del todo del representar habitual y ya probado, para hacernos ingresar en el presente indiviso que le fue asignado.

En este punto resulta oportuna una observación acerca de la ἀτοπία del pensamiento hegeliano. Ya en su tiempo resultó escandalosa aquella sentencia célebre y

todavía hoy tan criticada de sus *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho* que dice: "Lo que es racional es real; y lo que es real es racional". En la segunda edición de su *Enciclopedia*, aparecida varios años más tarde, dice Hegel al respecto: "Estas proposiciones simples resultaron extrañas para algunos y se las atacó, y precisamente por parte de quienes dan por cosa indiscutida que poseen una filosofía y, desde luego, una religión" (§ 6). Para los submodernos – a diferencia de Marx, por ejemplo – una actitud hostil ante esto resulta ya ociosa por el hecho de que tales afirmaciones apenas si valen como un testimonio de la extravagancia poco menos que ridícula del pensar filosófico. La razón de ello resulta evidente si seguimos escuchando al propio Hegel: "No será necesario apelar a la religión en cuanto a esto que decimos, puesto que sus doctrinas acerca del gobierno divino del mundo expresan ya esas proposiciones con sobrada claridad." Nosotros, empero, debemos preguntarnos: ¿quién podría hoy, absolutamente hablando, aportar una convicción religiosa a título de prueba? Quien tal hiciera, haría de sí mismo un objeto de mofa. De la religión hegeliana nos separa un abismo, y para ahondarlo todavía más, citemos por último, también de la *Filosofía del Derecho*, esto que sigue: "El Estado es la realidad de la idea moral, el espíritu moral en cuanto revelado" (§ 257) y en otro pasaje: el Estado es el Dios que se manifiesta. Tanto más inquietante resulta detenerse ante esta clase de citas que uno cree poder entender de manera inmediata, incluso en lo que parecen tener de absurdo para nosotros. Lo cierto es que la situación, en rigor, no mejoraría si se las entendiese en su contexto. En tal caso sólo se ahondaría el abismo respecto de lo tenido hoy por aceptable. ¿Y por qué no mejoraría? Porque tal abismo, abierto por el modo de pensar de la modernidad radical frente a toda forma de "continuismo", no puede ni quiere ser embozado. Si la submodernidad ya no lo percibe, ello se debe, como ya ha sido dicho, a que la Historia de la filosofía, y con ella la *sophia*, a la que permanece vinculada por la concepción respectiva, ha quedado descuajada de la esfera del Lenguaje

Escuchemos cómo prosigue Hegel en el pasaje antes citado (*Enc.* § 6): "Pero por lo que atañe al sentido filosófico[12] ha de presuponerse tanta educación como para saber no sólo que Dios es real, que es lo supremamente real, que sólo él es verdaderamente real, sino también, por lo que atañe a lo formal, que la existencia sin más es, en parte

[12] El del mentado dístico.

fenómeno y sólo en parte realidad." ¿Puede haber alguien – sea cual fuere su erudición histórica – capaz de ignorar que una educación, que una formación con semejante contenido ha desaparecido por completo, y que la ocupación erudita con esa teología, sin importar la espuma batida sobre la misma, nada puede contra la dureza de la verdad presente en el pensamiento de la modernidad radical? Y por lo que toca a la dimensión anárquica de la submodernidad, podemos decir con la mayor seguridad que el Dios de Derrida, fiador de más justicia y más democracia, posee una divinidad absolutamente diferente del de Hegel, por no decir nada del Zeus de Homero, ni del Cristo de Pablo, ni del Padre de la Patria, de Hölderlin. Cosa, por lo demás, que los creyentes de la submodernidad en ningún caso estarían dispuestos a negar, porque un Dios tan absolutamente determinado no sólo les resulta indiferente, sino, llegado el caso, hasta repulsivo. Escuchemos la amonestación de Hölderlin: "Preservar a Dios de manera pura y distinta, / esto nos fue encomendado, / para que no surja, puesto que de ello / mucho depende, más allá de la expiación, más allá de un error / del signo / el juicio de Dios." ("El Vaticano", vv. 12-17). Ese signo es el que nosotros mismos hemos de ser para él, mostrándolo. Y la distinción mencionada condiciona a buen seguro la pureza de la sabiduría pura y de la razón pura también.

Pensar a Dios como lo más real, como lo único verdaderamente real: este pensamiento necesita una protección conceptual de su pureza. Él se ha preparado ya su lugar histórico, el concepto, no en el lenguaje, pero sí – adviértase bien – en el "sentimiento". En relación con ello prosigue Hegel: "En la vida ordinaria decimos de manera puramente accidental que cada ocurrencia, el error, lo malo y cuanto hay de este género, así como cada cosa existente, por atrofiada y caduca que sea, es una realidad. Pero ya para el sentimiento ordinario una existencia accidental difícilmente merecerá el título sonoro de "real"; lo accidental es una existencia cuyo valor no es mayor que el de algo *posible*, que así como es, bien puede *no ser*." ¿Y si el sentimiento ordinario ya no cultiva la costumbre del diferenciar? En tal caso no es ya un Mundo homogéneo lo que determina nuestro pensar, sino, al margen de toda polémica, la esfera homogénea del Lenguaje. Una razón más para advertir qué significa el descuajamiento de la Historia y de su filosofía, qué significa la decisión del pensar logotectónico de mirar por la relación que guarda la totalidad llamada "Mundo" con la totalidad aparente llamada

"Lenguaje", entregada ya desde un comienzo al pluralismo radical. Una vez que el sentimiento y el juicio que le es propio se hundieron en el vivenciar (*Erleben*) de la modernidad radical, sólo hace falta un paso para dar con aquella sentimentalidad interesada que, en el campo de la llamada responsabilidad de cada cual por cada cual, no conoce sino "otros", puesto que por "otro" se tiene cada cual a sí mismo, en una sociedad de "otros". Muchos otros respecto de un yo, cuya determinación es siempre accidental y también, por eso mismo, mudable.

En el pasaje citado Hegel apela por último al juicio de un sentimiento universal y prosigue por vía de oposición en estos términos: "Pero si he hablado de realidad (*Wirklichkeit*), entonces habría que pensar, como algo obvio, en qué sentido utilizo esta expresión, puesto que en una *Lógica* amplia y detallada he tratado también acerca de la realidad y la he distinguido cuidadosamente no sólo de lo accidental, que también tiene existencia, por cierto, sino también del ser determinado, de la existencia misma y de otras determinaciones". Vaya esto a los oídos de quienes, al leer a Hegel, creen que pueden meter baza en este asunto según su propia comprensión de los términos; una pretensión que ni siquiera la tropa erudita les discute, en la medida en que su hermenéutica se afana en el campo de lo meramente posible.

Sigamos escuchando cómo Hegel quiere que se entienda de manera diferenciada lo que dice acerca de la realidad: "A la *realidad de lo racional* se opone ya la representación tanto de que las ideas, los ideales, no son sino quimeras y la filosofía un sistema de esos embelecos mentales, como, por el contrario, la de que las ideas y los ideales son algo demasiado excelente como para tener realidad, o bien demasiado impotente como para procurársela." Adviértase bien que los dos momentos de la alternativa son igualmente nulos ante el concepto. Forraje para el palabreo.

¿Cómo resistirnos a seguir oyendo lo raro y peregrino del pensamiento hegeliano? Al punto se nos muestra la razón siempre nueva de que así lo sea: "Pero la separación de la realidad y de la Idea es algo particularmente grato al entendimiento, que tiene el sueño de sus abstracciones por algo verdadero, y que se siente ufano del deber ser (*Sollen*), que prescribe con gusto, también en el campo político, como si el mundo hubiese debido esperarlo para enterarse de cómo *debería* ser, sin serlo, sin embargo; lo cierto es que si fuese como debe, ¿dónde quedaría la impertinencia de ese

deber ser? Si con el deber ser el entendimiento se vuelve hacia objetos triviales, exteriores y caducos, que acaso también pueden tener, por un cierto tiempo y para determinados círculos, una gran importancia relativa, entonces puede tener derecho para ello y, en tal caso, hallar muchas cosas que no responden a determinaciones generales y acertadas." Ese derecho animó ya a la fase de cierre de la Época Última, esto es, al entendimiento de Schopenhauer, de Kierkegaard y de Feuerbach, y muchos lo tienen, todavía hoy, por algo inmediatamente plausible. Hegel continúa: "Pero (ese entendimiento) desvaría al figurarse que con tales objetos y con su deber ser se halla dentro de los intereses de la ciencia filosófica. Esta tiene que ver sólo con la Idea, que no es tan impotente como para limitarse a deber ser, sin serlo realmente." Aquí oímos la provocación a que respondió Marx, sin vislumbrar siquiera que aquel pensamiento de Hegel, recogido ya en su retiro epocal, hubo de permanecer mudo para él.

La filosofía tiene que ver sólo con la Idea. "Sólo", siendo esta el todo que se diferencia sólo en sí mismo, propio de aquella ciencia; una Idea cuya singularidad resulta por demás extraña: desplegada primero como la lógica del concepto puro, realizada luego como la naturaleza física y espiritual. Esta, ya por su misma configuración conceptual, deja de ser un asunto posible para la meditación de la modernidad radical. Sobre la base del vivenciar, ni la Naturaleza ni el Espíritu pueden significar aquello que Hegel introduce en aquel círculo del saber desplegado en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, la que, en efecto, sólo tiene que ver con la Idea. Al margen de lo que esto signifique, aquí fracasa todo acceso a Hegel aferrado a la ficción de que su filosofía es una suerte de investigación científica y de que puede enjuiciársela según el tenor de sus progresos; y ello, dentro de un ámbito de objetos que sigue valiendo siempre como "la naturaleza" o que al menos la tiene por base.

La idea, con que Hegel tiene que habérselas, como Fichte y Kant antes que él, y sólo a partir de la cual se comprende lo extraño de su pensamiento, es la de la libertad en sentido absoluto. ¿Por qué ello? A causa de la fundación del ser del hombre, o de la humanidad del hombre, en la autodeterminación absoluta, y ello a partir de la exigencia epocalmente entendida de su diferenciarse respecto de sí mismo. También las dos Épocas anteriores conocieron la exigencia o el mandato de tal diferenciación: referido, primero, a la inmortalidad de los dioses y más precisamente a la fama, que se alcanza

mediante acciones y discursos extraordinarios; luego, a la incorruptibilidad del dios hecho hombre y a la condición ejemplar de su obrar; y, por último, a la imaginación poética del hombre natural que hace valer su autodeterminación. Sólo con la mirada puesta en las concepciones correspondientes se descubre el movimiento inmanente de la filosofía en sentido epocal. Esto es algo en lo que urge detenerse, sobre todo porque, siendo completamente indiferente ante ello, el negocio filosófico actual es incapaz, con toda su erudición histórica a cuestas, de dejar esa historia en paz para poder usarla en la zaragata de las opiniones.

El propósito de esta lección consiste en aclarar la relación peculiar imperante entre el pensamiento de Hölderlin y el de Hegel y con ello, al mismo tiempo, la relación que media entre *sophia* y filo-*sophia*. Esto, contando por anticipado con una topología que iluminó ya la articulación de la Historia de la filosofía[13] y la de la meditación de la modernidad radical[14] en lo que ambas tienen de inteligible. La tarea propia, la de aclarar lo inteligible del pensar del presente, movió a la Logotectónica a tratar libremente lo allí pensado, tanto más cuanto que ello, a pesar de la pretendida racionalidad de su discurso, excluye de suyo, por así decir, una articulación inteligible de sus diferentes posiciones. Sólo una consideración ejercitada ante esa resistencia pudo proponerse esclarecer la inteligibilidad de las figuras sapienciales. Que no sólo no ofrecen resistencia alguna al proceder correspondiente, sino que, por el contrario, lo favorecen. Pero este favorecer sólo puede ser valorado en lo justo mediante un giro insólito del pensar, que también determina por entero el curso de la presente lección.

Giro cuya sola razón de ser reside en la tarea actual del pensar. El horizonte más amplio de la misma no es ya la integridad peculiar de nuestra Historia filosófica, ni la integridad propia Mundo de la modernidad radical, que, en cuanto clausa y desprendida ya de aquella ha acabado por disiparse ante la irrupción de la apertura general de lo lingüístico. La distinción operada por el Lenguaje en sí mismo revela, por de pronto, las dimensiones del pensar submoderno, conviene a saber: la anárquica, la estructural, y la de la reflexión sobre las *performances* verbales. Contra la tendencia más profunda de estos movimientos del discurso, la Logotectónica los obligó a ingresar en una articulación y pudo así determinarlos en un todo.

[13] Cf. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo / Múnich 1980.

Sólo entonces y precisamente en relación con ello es posible avistar una distinción del lenguaje no ya *en sí*, sino *respecto de sí*. Y esto, teniendo en cuenta el fruto de la distinción mentada entre *sophia* y filo-*sophia*, que parece estrechamente vinculada con nuestra historia filosófica. Precisamente ese vínculo es lo que se propone desatar ahora la explicación que sigue. Y ello siguiendo un camino cuya primera fase quedó prefigurada en nuestro escrito titulado "La razón conceptual en la Época Última de la Metafísica", aparecido en el *Anuario de la Sociedad Científica de Brunswick*.[15] Ateniéndonos a ese trabajo, tomamos como punto de partida la relación de la filosofia de Kant, de Fichte y en particular de Hegel, con las posiciones sapienciales que en cada caso las precedieron: las de Rousseau, Schiller y Hölderlin. Por lo que toca al pensar de este último, es fácil advertir, en orden a las secuencias mencionadas, que se ve sobrepasado, por así decir, por el de Hegel. Lo cual queda también confirmado cuando uno ve el poder del sistema que ha sabido subordinar bajo su égida la posición hölderliniana como una figura de la conciencia desdichada y de su religión.

Viniendo desde Fichte, quien condujo la historia de la conciencia pura hasta el lugar donde lo absoluto *del saber* que "yo es igual a yo" permanece inmóvil ante lo absoluto *mismo*, diferente de esa identidad, aparece Hölderlin, por de pronto en el ámbito de la religiosidad de esa conciencia fichteana. Tendremos pues que explicar qué ocurre con su desdicha, apelando para ello a la *Fenomenología del Espíritu*. Sólo así es posible ponderar en qué *dicha* de la plenitud, que no es sino la de la filosofía, se despliega el pensamiento hegeliano. Porque no es por un albur como este llega a su felicidad; antes bien, ya todo el desarrollo de la *Ciencia de la Lógica* desconoce por completo la desdicha de la conciencia natural que marcha hacia su propia aniquilación. La experiencia de la conciencia cae dentro de una ciencia que, a lo largo de la historia íntegra de esa misma conciencia, ve sólo a sus espaldas, por así decir, cómo paso a paso se vuelve la víctima de su resistencia ante el Saber Absoluto. Ella comprende su desdicha primero en la formación de la autoconciencia, pero la niega o asume en la formación de la razón, lo que sólo es posible allí donde es todavía una conciencia abstracta, que busca abonar su *certeza* inmediata. En el movimiento de sentido inverso realizado para cerciorarse de la *verdad* de un mundo que es el del espíritu, la conciencia

[14] Cf. H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, ed. cit.

alcanza con la hipocresía de la conciencia moral o del "yo soy bueno", ese estado singularísimo que Hegel concibe como "la falsedad absoluta" (*die absolute Unwahrheit*). Mientras que la primera figura de la conciencia desdichada aparece en la Moralidad, una nueva desdicha surge para ella con la disolución de su cerrazón moral. Llevada a perdonar la maldad de su otro yo, se vuelve religiosa. Pero su Dios, y más aun su obra redentora, es todavía la obra de otro. La conciencia de que "Dios mismo ha muerto y precisamente por mí", puede verse aniquilada sólo al precio de la cancelación de la egoidad y por ende también de la reflexión propia de tal conciencia. Ya esto nos permite dar de mano la necedad según la cual Hegel busca el endiosamiento del hombre por sí mismo. Esta opinión erudita, confusa puesto que indiferenciada, ignora de qué Dios y de qué hombre habla. Para ella sigue siendo válida la antigua sentencia del sofista que dice: "Hombre, es lo que todos conocemos" (Dem. B 165).

La conciencia desdichada está predeterminada en su desdicha por el pensamiento luterano, por las tinieblas impenetrables que cubren el hecho de que este yo y no aquel haya sido elegido para la bienaventuranza. Visto en relación con el espíritu de la Época Última, las tinieblas se extienden incluso sobre su libertad absoluta o sobre la religión fichteana. Precisamente esta queda asumida por la ciencia hegeliana de la Idea y su realización en el saber del espíritu absoluto. Cuyas figuras son primero el Arte, sobre todo el de la poesía, y luego la Religión. Esta está acotada de manera decisiva porque su contenido debe ser el mismo que el de la Filosofía. Y esta se diferencia de ella sólo por su forma científica, siendo así que esta misma forma determina su contenido.

¿Qué ha de poder decir todavía el pensamiento hölderliniano, sometido de este modo? Él, en cuanto poesía, es de manera inequívoca una figura del Arte. Si a este lo abandonamos aquí por un momento al movimiento que lo empuja hacia el horizonte de la modernidad radical, veremos que, como poesía, la obra de Hölderlin es acogida primero por Dilthey, quien la convierte así en objeto de las ciencias del espíritu, dentro de un mundo vivenciado históricamente. Mundo cuya comprensión se transforma de tal modo, por parte de Heidegger, que su poesía penetra de intento en el núcleo de la modernidad radical, y ello en sentido histórico, como testigo de aquella experiencia de

[15] *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43 (1992), pp. 345-360.

la enajenación del hombre que, en cuanto a su ser productivo, vincula a Heidegger con Marx y con Nietzsche. Pero a él, separado del nihilismo de la Modernidad, se le presenta un nuevo Hölderlin; uno que sigue siendo siempre poeta, por cierto, pero el de un decir diferente, profético, que anuncia el mundo venidero, el otro respecto del habido hasta ahora, determinado por el ser de la técnica.

Pero una vez más la obra poética de Hölderlin gana un nuevo presente, el nuestro, vecino del de la vida cotidiana de la submodernidad. Esta es el presente donde el Lenguaje logra diferenciarse ya *respecto de sí* mismo, y ello, como la palabra de las figuras sapienciales de nuestra tradición. En orden a la cual, la visión moderna de Heidegger acerca de la vecindad del poetizar y el pensar pasa a convertirse en un punto de apoyo para saltar hacia un presente que deja ver la creación poética de Hölderlin, junto con Rousseau y con Schiller, en la unidad de una sabiduría epocal, sin seguir atado a la decisión hegeliana acerca del Arte y de su religión. Ni al vínculo del pensamiento de Hölderlin con la experiencia de la conciencia desdichada, de la que dependía, por lo demás, su antigua valoración como escritor romántico.

Aquí se acredita una vez más lo pertinente de nuestra consideración logotectónica. Ella no sólo cancela la inclusión de Hölderlin bajo las representaciones universales y abstractas de lo que se entiende por un poeta – sea cual fuere su asidero en términos históricos –, no sólo no precisa afirmar su singularidad absoluta como poeta, sino que retrotrae su poesía hacia la figura de un saber epocal acerca del destino del hombre, sin apartarse así esta consideración nuestra del modelo griego, según el cual, ya al príncipe de los poetas del tiempo anterior a Píndaro se lo consideraba no como "mero" poeta, sino como σοφός. Como a tal le damos a Hölderlin su lugar en nuestro presente; para decirlo una vez más, a él junto con las tareas de Rousseau y de Schiller relativas al destino del hombre y en particular a su humanidad.

Precisamente de este Hölderlin se trata para nosotros al pretender hacernos cargo de su palabra; sin dejar de tener presente, por cierto, que por tal motivo la separamos de una filosofía con la que él mismo se vinculó y de la cual luego expresamente se separó, sin que esto nada pudiese en relación con el lugar que Hegel debió asignarle: el de un poeta, el de un artista.

Para aclarar el giro a que nos referíamos, el pensamiento de Hölderlin ha de ser expuesto, primero, del modo en que lo ha visto la Logotectónica, y sólo ella, en la relación nueva, moderna, de *sophia* y filo-*sophia* – con la ciencia filosófica como resultado –, para descubrir luego lo propio del principio hölderliniano como una figura de la *sophia*. Como principio que abre, en sentido inverso, el regreso a través de las posiciones de la *sophia* occidental y de la articulación, logotectónicamente edificada, de su saber.

III

La marcha imperturbable de la Logotectónica a través de aquello que, en cuanto pensado – tanto en la Historia de la filo-*sophia*, como en la Meditación "moderna" acerca del sentido y finalmente en la Reflexión submoderna acerca del discurso –, introduce en cada caso una diferencia fundamental en el todo de su presente, si no ha concluido, ha llegado sí a un punto crucial, hacia el que se vio llevada sólo tras haber reconocido en la submodernidad una articulación de reflexiones *anárquicas*, *estructuralistas* y *analíticas*, por mucho que cada una de estas figuras de la reflexión se cierre a la comprensión totalizante de la Logotectónica; esto ocurre sobre todo, de manera paradójica, con el modo de proceder de los analíticos y la pretendida apertura sin límite de sus investigaciones. Lo que Hegel comprende como la "infinitud deficiente" del pensar, que él distingue con toda nitidez de la infinitud verdadera, se ha vuelto programático para ellos.

En fin, si de apertura se trata, la requerida para realizar un giro completo en el pensar del presente es algo que uno ha de haber aprendido antes, ya en la Historia de la Filosofía, supuesto que conciba el giro mentado como una tarea. Y sólo puede haberla aprendido en la medida en que esta historia le haya descubierto la diferencia y la relación que media entre filo-*sophia* y *sophia*. Ni esta ni aquella fueron reconocidas nunca como tales en el ámbito de su Historia, sino sólo en nuestro presente, porque sólo él brinda una razón para que ocurra algo semejante. La filosofía, al valorarse a sí misma en cada una de sus Épocas, hubo de hacerlo en el sentido de la convicción – conocida todavía por el rechazo moderno de la misma –, según la cual su autonomía debe ser absoluta. Por sólo citar aquí, dado su valor ejemplar, el modo en que ella se comprende a sí misma en la posición kantiana; en la *Fundamentación para la Metafísica de las normas morales*, allí donde Kant amonesta a "evitar la peregrina ocurrencia de querer deducir la realidad" de la ley moral "a partir de la condición peculiar de la naturaleza humana" – condición que hoy ha perdido, como es sabido, tal peculiaridad –, observa lo siguiente: "Aquí vemos pues la filosofía situada desde luego en un punto crítico, que ha

de ser firme, por mucho que no pueda pender del cielo ni apoyarse en la tierra. Aquí debe ella acreditar su probidad como mantenedora de sus leyes y no como heraldo de aquellas que le susurra al oído un sentido injertado o quién sabe qué naturaleza tutelar, las que en conjunto, por mucho que sean siempre mejores que nada, jamás pueden proporcionar principios que dicte la razón y hayan de tener una fuente enteramente *a priori* y con ello, al mismo tiempo, su autoridad imperativa: no hay que esperar nada de la inclinación humana, sino todo de la autoridad suprema de la ley y del debido respeto hacia ella o, en caso contrario, condenar al hombre al desprecio y al aborrecimiento de sí mismo en su fuero interno." (A 60). Así habló la filosofía que había conquistado en el conjunto del saber humano la dignidad de una ciencia primera en cuanto ciencia de la razón pura. ¿Quién podría, hoy por hoy, volver hoy audible semejante modo de pensar?

La filosofía como mantenedora de sus leyes; algo inimaginable para los submodernos, ni siquiera en el aislamiento histórico donde se la ve confinada; por no decir nada de la fuerza vinculante que esta valoración de sí misma tuvo para un Fichte y para un Hegel. Si no podemos callar estas cosas en la submodernidad no es en ningún caso en nombre de unos intereses históricos o hermenéuticos que entre tanto se han vuelto rancios, sino por haber comprendido que nuestro presente sólo mediante la distinción del Lenguaje *respecto de sí* puede extenderse por sobre su impronta submoderna para venir a encontrarse con aquella palabra de la *sophia* que, para Kant, fue algo absolutamente presente, conviene a saber, la apelación de Rousseau a la humanidad del hombre, tal como esta quiere verse imaginada en el horizonte de la libertad.

La mentada valoración de sí misma, que acabamos de recordar, por parte de la filosofía, supo respetar las figuras de la *sophia* y concibió incluso la verdad que las anima, sin que por ello la autonomía de su razón padeciese menoscabo alguno. Ni siquiera allí donde esta última se concibió de intento como *dada*; pues el don, en tal caso, fue siempre concedido para que lo acogiese un pensar capaz de valerse "por sí mismo". ¿Pero concedido con qué propósito? Escuchemos una vez más a Kant, ahora en la *Crítica de la razón práctica*: "La causalidad por obra de la libertad ha de buscarse siempre fuera del mundo sensible, en el inteligible. Pero nada nos ha sido dado que pueda percibirse y observarse fuera de las cosas sensibles. No quedó entonces más

remedio que hallarle a esa causalidad un principio irrefutable y al mismo tiempo objetivo, cuya determinación excluyese toda condición sensible, esto es, un principio por el que la razón ya no apele a algo diferente de ella como motivo determinante en el orden de la causalidad, sino a un motivo que ella contenga ya de suyo en virtud de aquel principio y gracias al cual quepa reconocer que ella misma, en cuanto razón pura, es práctica." (Primera parte, Libro I, secc. 3, *in fine*). Resulta manifiesto que el pensar "por sí mismo" es identificado aquí con la actividad de una razón completamente independiente, donde ningún sentido aporta representación alguna, de suerte que lo pensado por ella recibe el predicado de "puramente inteligible". Y ello ha de valer no sólo como fundamento de una acción, sino, siendo esta necesariamente una suerte de exteriorización dentro del mundo sensible, como su causa, la cual, formulada mediante un principio de universalidad irrestricta, vale decir, mediante un λόγος, que es por su parte un ἀξίωμα, reclama un reconocimiento incondicionado. En el causar correspondiente, la razón se acredita por sí misma como práctica y ello por obra de un fundamento que abriga en su propio seno, porque no le es exterior, al no responder a causas del mundo sensible ni, por lo mismo, de la naturaleza. Ya esto permite comprender con claridad qué significa la pureza cuando se trata de una razón capaz de fundar un saber y no sólo de un entendimiento que procede de manera analítica. Una razón que, en cuanto pura, obra como una causa siendo, por ello mismo, práctica. Es ella la que nos reclama en la fase decisiva de la Época Última de nuestra historia. Pues bien, ¿qué relación guarda esta razón con la *sophia*?

Esto lo dice ya el principio fundamental donde ella se manifiesta y donde lo hace, por cierto, de manera imperativa; un principio que "no necesita ser objeto de búsqueda ni de hallazgo alguno" – buscar y hallar: dos lados característicos de la actividad del entendimiento – porque "se halla desde siempre en toda razón humana, inserto en su naturaleza, siendo el principio de la eticidad" (*loc. cit.*). Bien se comprende que esto, después de lo dicho acerca de la pureza de la determinación de la razón, no es el fruto de una verificación empírica, ni podría serlo; se trata, por así decir, de un prejuicio o una idea preconcebida, ciertamente benévola, acerca de "todos los hombres". Si el principio se halla ya desde siempre en la razón de todos ellos, esto vale sólo bajo el supuesto de que también en todos ellos está presente la razón. Un juicio semejante –

digámoslo otra vez – no puede fundarse en la experiencia; mírese por donde se lo mire, es una palabra que, en cuanto benevolente, es propia de la razón. Benevolente porque nos beneficia con la posibilidad de aceptarla; vale decir, de pensar la razón como incorporada en nosotros, los hombres, si no en cada cual, al menos en sentido general. De esa razón trata trata no sólo el primer principio fichteano, "yo soy yo", sino también y por último, tras las posiciones de Kant y de Fichte, la palabra de Hegel acerca de lo racional, que es real y de lo real, que es racional.

Sigamos escuchando a Kant: "De modo que aquella causalidad incondicionada y la facultad de la misma, la libertad, y junto con ella un ser (yo mismo) que, perteneciendo al mundo sensible, pertenece al mismo tiempo al inteligible, es algo pensado no de un modo meramente indeterminado y problemático <…>, sino determinado, incluso en relación con la ley de su causalidad, y reconocido como tal de manera asertórica, y es así como nos ha sido *dada* la realidad del mundo inteligible, en cuanto determinado en sentido práctico." (*loc. cit.*; la cursiva es nuestra). Aquí hay que retener lo siguiente: que la facultad de la causalidad incondicionada no es sino la libertad en sentido absoluto, en el despliegue de cuyo concepto consiste la tarea primordial del desarrollo de esta filosofía, prolongado en las posiciones de Fichte y de Hegel. Ya aquí salta a la vista algo que no le pasó inadvertido a Descartes: el hablar acerca del hombre resulta habitualmente confuso al no distinguir en él entre el ser racional y el sensible, con toda su carga empírica. Si el hombre está sometido a la ley moral, lo está sólo en cuanto ser racional animado por una causalidad incondicionada; como un ser que, a causa de su intervención necesaria en el mundo sensible, es al mismo tiempo un ser físico. En relación con esto hay que entender la observación hecha por Hegel de que la Idea no es tan débil como para limitarse a deber serlo, en lugar de serlo realmente.

Tras esta observación preliminar podemos retomar nuestra pregunta: ¿En qué relación se halla la filosofía con la *sophia*? También en este caso ofrece Kant una primera orientación, en un pasaje que no dista mucho del ya citado, a propósito no ya del principio de la eticidad, tal como este se halla presente en toda razón, sino de la cosa propia del mismo, conviene a saber, el "bien supremo": "Determinar de manera suficiente esta Idea en sentido práctico, esto es, como máxima de nuestro

comportamiento, es propio de la doctrina sapiencial (*Weisheitslehre*), y esta, a su vez, en cuanto ciencia, es la *filosofía* en el sentido en que los antiguos entendieron esta palabra, pues "filosofía" era para ellos una instrucción relativa al concepto donde debía ponerse el bien supremo y al comportamiento que permite alcanzarlo" (*op. cit.*, II, Sección primera). Ya aquí se advierte que, Kant, al menos, subordina el concepto del bien supremo al de la ley moral y a la condición de su libertad. Y a continuación añade: "Sería bueno si le dejásemos a esta palabra <filosofía> su antiguo significado, el de una doctrina acerca del bien supremo, en la medida en que la razón aspira con ello a volverse ciencia." Hegel conducirá este pensamiento hasta el punto en que se comprende cómo, en la medida en que tal aspiración queda satisfecha en la ciencia incondicionada, esto es, en la lógica del concepto puro, el nombre de "filosofía" se vuelve innecesario

Si Kant, por el contrario, se expresa a favor de este nombre, heredado del tiempo anterior a la Época Última, no es porque tenga en cuenta el principio de la libertad, sino lo fundado por él, conviene a saber, el llamado "Bien supremo", entendido desde antiguo como "Dios". "Pues por un lado la condición restrictiva añadida[16] resultaría adecuada a la expresión griega (que significa amor a la sabiduría) y no obstante bastaría al mismo tiempo el nombre de 'filosofía' para designar con él el amor a la ciencia, y por consiguiente todo conocimiento especulativo de la razón, en la medida en que esta se aprovecha de tal conocimiento tanto para aquel concepto como para fundamentar su determinación práctica, sin perder de vista, sin embargo, el fin principal por el que sólo ella puede ser llamada doctrina sapiencial" (*loc. cit.*). Así se aferra Kant, por un lado, al amor a la ciencia, pero por otro – y esto conviene subrayarlo – deja completamente de lado toda relación con el amor al determinar el significado práctico fundamental de la razón, pues aquí lo único que cuenta para él es el deber puro. Y precisamente este lado práctico cobrará en Fichte y en Hegel el significado del todo, mientras que el otro, el primero, el del amor a la ciencia, se volverá irrelevante, porque el saber absoluto reformará de tal modo precisamente el lado práctico, que este vendrá a presentarse como autodeterminación absoluta, para realizarse incluso como tal.

[16] Al hacer de ella el solo conocimiento del Bien supremo.

Por lo que atañe más puntualmente a la doctrina sapiencial, Kant continúa como sigue: “Por otra parte, tampoco sería perjudicial espantar la vanidad de aquel que tuviese la osadía de atribuirse el título de ‘filósofo’, si ya mediante la definición[17] se le mostrase la medida con que ha de valorarse a sí propio, lo que reduciría no poco sus pretensiones; pues ser un ‘maestro de la sabiduría’,[18] significará por cierto algo más que ser un alumno, que nunca ha llegado lo suficientemente lejos como para empuñar por sí mismo las riendas de su conducta ni, mucho menos, para guiar a los demás con la esperanza segura de alcanzar tan alta meta; ello significaría ser un maestro en el conocimiento de la sabiduría, lo cual quiere decir algo más que cuanto un hombre modesto se atribuiría a sí mismo, en cuyo caso la filosofía no pasaría de ser, como la propia sabiduría, un ideal representable de manera completamente objetiva sólo en la razón, pero que, de manera subjetiva, para la persona, es sólo la meta de una aspiración incesante, por donde sólo tiene derecho a pretender hallarse en posesión de ella bajo el nombre presuntuoso de ‘filósofo’ quien también pueda mostrar su propia persona como ejemplo del efecto infalible de aquella (en el dominio de sí mismo y en el interés con que fuera de toda duda se hace cargo principalmente del bien general); algo que también los antiguos exigían para poder merecer un título honorífico de semejante calibre” (*loc. cit.*) Era oportuno citar esta observación por extenso, porque ella ofrece una impresión de la cautela y la circunspección que supo provocar el uso de un nombre asociado otrora con un sentimiento de honor e incluso de veneración.

El sentimiento reverente de Kant ante una doctrina sapiencial obedece no tanto a la maestría esperable de quien la posea, cuanto, antes bien, a su encarnación en lo que Hegel concebirá como la personalidad de la Idea. Algo acerca de lo cual el hodierno ajetreo pedagógico se halla completamente a oscuras. ¿Quién podría aclarar esto entonces? La poesía de esta Época. La pluralidad de cuyas manifestaciones obliga empero a formular de inmediato la pregunta: ¿cuál poesía? Dicho de manera más precisa: ¿dónde hallar el criterio para escoger las creaciones poéticas correspondientes? Puesto que hemos mencionado ya a Dilthey, habría que preguntarse: ¿por qué no la poesía de su Lessing, de su Novalis, de su Goethe? ¿Y por qué, en tal caso, no cabría decir de *su* Hölderlin, aun cuando también lo toma en cuenta junto con los otros? ¿Y por

[17] La de “doctrina acerca del Bien supremo”

qué motivo, por otra parte, la respuesta a esta pregunta nos mueve a pensar también en Schiller y en Rousseau? ¿Qué cosa llevó a la Logotectónica a reparar en el vínculo estrecho que religa a estos tres poetas y sólo a ellos con los pensamientos de Kant, de Fichte y de Hegel?[19] Para esto no hay más respuesta que referirnos a un género de atención, a una cierta "vigilia"[20] gracias a la cual fue posible dilucidar el estado de la filosofía correspondiente como un "haber partido" (*vulgo*: haber muerto; en alemán: *verschieden sein*). A pesar de los numerosos puntos de contacto, perfectamente verificables, entre lo pensado por Rousseau y sus seguidores y lo pensado por Kant y los kantianos, no es posible ignorar que el concepto filosófico se desarrolla enteramente por sí mismo; a no ser que uno tenga en cuenta esa curiosa nada denominada por Fichte "impulso" o "estímulo" (*Anstoß*). Esto es lo único que, para quien permanece dentro de la Historia de la Filosofía, puede hacerse valer a favor de su vínculo con la *sophia*. Algo que en el concepto, no habiéndose vuelto transparente todavía para sí mismo, se presenta como mera materia informe y cuyo significado, en el curso del propio concebir, resulta poco menos que nulo. Una nada.

Curiosamente, todo esto alcanza un presente propio sólo allí donde la filosofía no se limita a ser repelida por las figuras de la meditación acerca del sentido (*Besinnungs-Gestalten*), en la modernidad radical, o a quedar incluso abandonada a sí misma, porque también ha podido concebírsela como un saber que "ha partido". Sólo ahora comenzamos a vislumbrar de qué modo decisivo hemos de hacer valer nuestro propio presente también a propósito de la relación entre Hölderlin y Hegel, siendo ella el presente de la Filosofía en tanto ha partido. Este modo de hablar puede resultar algo hermético en un primer momento, de modo que, para aclararlo, debemos echar mano a las siguientes distinciones.

Hegel concibió, no sin justificarlo, que su ciencia representaba la plenitud de la filosofía. Y es sólo una prueba de necedad y antes que ello de sordera, pretender refutar esto apelando al hecho de que el movimiento filosófico se prolonga sin cesar. Así como lo hace Aristóteles en su historia de la diferenciación progresiva del concepto de causa,

---

[18] En lugar de uno que se limita a amarla.
[19] Cf. H. Boeder, *Die Letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-Phase*, ed. M. Zubiria und M. Brainard, Berlin 2016.
[20] ἐγρήγορσις, Plotino.

así también Hegel apoya su comprensión epocal del saber con el concepto de un desarrollo que abona la mentada plenitud mediante la evidencia de lo concebido en el resultado de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. ¿Cuál evidencia? La de que la filosofía logra igualar la Idea, tal como se la concibe en la Lógica, con su realización. Y esto significa que, en virtud de tal igualdad, ella se ha vuelto absolutamente verdadera. Sólo quien ignora de qué se trata cuando se habla de esta verdad, puede sentirse *provocado* en su modesta experiencia o, más aún, en su modesta convicción de que no hay ninguna verdad absoluta; y no le costará trabajo ver que tiene razón si acude al llamado Positivismo lógico o bien al entendimiento de un Popper, a quien los políticos de su tiempo tuvieron por un "filósofo" muy sensato.

Nosotros, en cambio, prestamos oído con la mayor circunspección a lo pensado por la filosofía, para tratar de familiarizarnos más y más profundamente con nuestro lugar en el presente. Pero es más allá de él, por cierto, donde oímos decir a Hegel aquello, demostrado por él en su ciencia, de que la filosofía logró realizarse de manera cabal. Y con ella, la historia íntegra de la teoría de los primeros principios y causas; historia que llegó a su cumplimiento con la mentada relación recíproca de lo racional y de lo real en la Idea.

El él quien por su propia plenitud explica la aparición de una meditación para la cual no sólo se ha quebrado la unidad de lo racional y lo real, sino que, además, piensa una realidad – o, lo que es lo mismo, la conoce en cuanto dada – que se anticipa como un *prius* incondicionado a toda racionalidad. Esta es la convicción fundamental del modo de pensar tanto hermenéutico como funcional e incluso apocalíptico de la modernidad radical. Esta no conoce nada que pueda llamar acabado o perfecto. Nada que sea lograr una plenitud. Y en la medida en que no se piensa en alcanzar una perfección o plenitud, sino, cuando menos, en consumar una tarea, la modernidad radical no conoce ninguna que pueda ser cabalmente cumplida: ni en el ámbito donde se comprende lo entendido <el del pensar hermenéutico>, ni en el del comprender científico de todo cuanto es de suyo aconceptual <el del pensar funcional>, ni, mucho menos, en el ámbito de lo absurdo que penetra y domina las formas fundamentales del producir humano: visto con Marx, el *poder* que lo gobierna, representado por el Capital; visto con Nietzsche, la *voluntad* que lo rige, sierva de la Moral; visto con Heidegger, el

saber que lo domina en nombre del ser de la Técnica. Una y otra vez todo consumar parece verse excluido de esta dimensión de la meditación "moderna". Lo cual queda expresamente aclarado en la posición de Heidegger, esto es, en aquella donde la modernidad radical se cierra como con una barrera (*Schranke*). Y esto en la forma de una oposición radical frente al pensar habido hasta el presente, vale decir, frente al pensar metafísico. Es aquí, tal como se dijo, donde aparece el poetizar de Hölderlin, por de pronto como vecino de un pensar vuelto hacia el otro mundo; "otro" no en cuanto ideal, o trascendente o "escatológico", sino determinado como nuestro por "el tiempo que temporaliza": el mundo venidero.

Pero el pensar del presente submoderno, vecino del nuestro propio, se ha despedido de ese futuro. Sólo que él, al despedirse de la modernidad radical lo hace en unos términos que de ningún modo son los nuestros. ¿Qué provoca en este punto la diferencia decisiva? La reflexión submoderna no sólo ignora el mentado consumar; también se sabe libre de la mirada apocalíptica hacia una humanidad enteramente diferente; nada desea que pudiese introducir aquí un cambio radical, sino, en lugar de ello, la transformación *ad infinitum* del estado de cosas imperante, en el sentido, si bien se mira, de lo que Derrida se representó como la postergación fatalmente reiterada de la satisfacción de un deseo.

Fundamental para la Logotectónica es la distinción siguiente: ella no objeta ni por asomo la comprensión hegeliana de la perfección (*Vollendung*) de la filosofía. Pero esta cuenta poco y nada para el pensar logotectónico, porque tal perfección no cae en nuestro presente y por lo mismo ella sólo puede ser algo recordado o representado, mientras que el haber comprendido que las tareas de la filosofía y en particular las de la razón conceptual han sido *consumadas* (*vollbracht*), ello sí se verifica en nuestro presente y sólo en él. Lo cual se ve precedido de manera determinante por la experiencia de que las tareas de la meditación "moderna", por su parte, no se han consumado; no, en particular, aquellas que permanecieron supeditadas a un cambio radical de todas las cosas en el *ser* del mundo, y no sólo en el pensar correspondiente. En la experiencia heideggeriana esto llega al extremo de ver la historia de la Metafísica como el olvido creciente de la tarea propia del pensar y también al extremo de sostener que el abandono

del ser (*gen. subj.*) alcanza su estadio final en el mundo determinado por el ser de la técnica.

A esto ha respondido la Logotectónica, en nuestro presente, admitiendo que la filosofía es, en efecto, un saber de naturaleza histórica, pero, ¿en qué sentido? Si el concebir que se completa por sí mismo en su desarrollo estrictamente unitario no puede caer en el presente peculiar de la Logotectónica, bien puede quedar libre del resultado heideggeriano por obra de una distinción, en su mismo punto de partida, referida al sentido de la palabra ἀλήθεια. La verdadera separación respecto de este lugar limítrofe de la modernidad radical representado por la meditación heideggeriana fue provocada, sin embargo, no ya por una explicación diferente del significado originario de la ἀλήθεια, sino sólo por la aparición de una razón que *reconoció* y, por ello mismo, conoció la consumación, más aún, el cumplimiento cabal de las tareas que reclamaron la actividad de la razón propiamente filosófica, conviene a saber, la concipiente. Y ello – he aquí lo diferenciador y decisivo del modo en que la Logotectónica comprende estas cosas – en relación con un saber que precede a esa razón y que no se halla en su mismo ámbito, puesto que le asiste una mayor dignidad – algo que también advierte Kant en el pasaje antes citado – en su condición de sabiduría. Esta comprensión halla su punto de partida, digámoslo una vez más, no sólo en la meditación de la modernidad radical y en la negatividad que le es propia, sino en el mentado giro del pensar hacia el *reconocer*. Giro que, incluso ante el haber partido de la filo-*sophia*, garantiza a lo consumado en cuanto consumado el debido reconocimiento, aun cuando esto esté reñido con toda reflexión de cuño submoderno.

¿Por qué motivo tal reconocer no se limita a ser un mero recordar o una reminiscencia histórica? Porque el haber partido, en el caso de un saber como el del espíritu absoluto hegeliano, no puede invalidar lo que con él fue consumado. Algo que, por cierto, sólo alcanza su presente en el reconocer correspondiente, referido, a su vez, al cumplimiento de una tarea del pensamiento; tarea que el pensar filosófico no habría podido plantearse sin el don previo de una sabiduría, entendida aquí de manera diferenciada, recibida en Occidente como la de las Musas, la de la Revelación Cristiana y la de la Imaginación “poética” de una Sociedad Civil. En cada caso, la distinción del hombre respecto de sí mismo se ve puesta ante los ojos como una realidad palpable. Y

en cada caso en relación con la experiencia de un *consummatum est*: sea en la muerte de Aquiles, en la muerte de Cristo, en la muerte de Julie, lo que no obsta para que la relación con la muerte deba ser diferenciada en cada caso. Ello es que de allí surgen las Épocas de la filosofía, articuladas por diferencias que ni Hegel ni Heidegger llegaron a conocer. Precisamente en relación con tales diferencias, con tales Épocas, se le descubre a la Logotectónica una historia de la filosofía que pide ser concebida a partir del supuesto de una *sophia*.

Pero teniendo en cuenta que el lugar del concebir no puede ser sino el presente, la consideración de estas cosas no podía restringirse al ámbito de la memoria, y así nos vimos impulsados hacia fuera, hacia la protesta del Mundo de la modernidad radical, que no sólo, con el pensar hermenéutico, exime a esta memoria de reconocer lo consumado, ni sólo la vacía, con el pensar funcional, sino que además, con el pensar apocalíptico, la hace huir hacia el otro futuro del ser del hombre. Por tal razón había que superar la estrechez de una consideración atenta sólo a la relación negativa del Mundo "moderno" para con su Historia, a fin de que la Logotectónica, con las distinciones que se le fueron imponiendo desde la filosofía, se introdujese en la esfera del Lenguaje y en su relación con el Mundo de la modernidad radical, para venir, más allá de la distinción en sí, propia de la reflexión submoderna, a dilucidar la distinción del Lenguaje respecto *de sí* mismo, esto es, respecto de la palabra en cuanto *dada*, propia de las figuras sapienciales de nuestra tradición. ¿Pero cómo salir al encuentro de tal palabra?

Cómo hacerlo, más acá de la submodernidad y sin embargo en un presente signado ya de antemano por las decisiones de la modernidad radical, que excluyen una palabra semejante. La dilucidación de las figuras sapienciales ofrecida hasta ahora había permanecido sujeta a una condición: el vínculo entre filo-*sophia* y *sophia*. Dicho en otros términos, la *sophia* se vio alumbrada, en cuanto tal, sólo en relación con la filosofía y, de manera más precisa, con lo consumado por la razón concipiente que le es propia. A partir de esta había que inferir lo que ha de poder valer como sabiduría, la que, no obstante su prioridad, necesitó de las decisiones filosóficas correspondientes, teniendo en cuenta que el nombre de "sabiduría" designa cosas muy diferentes. De allí que resultase inexcusable, para salvar su inteligibilidad, recurrir a decisiones tomadas ya

por la filo-*sophia* para abonar con ellas su propio nombre. Esto vale de manera particular para la Época Última de nuestra historia.

Recordemos brevemente lo siguiente: en la Época Primera, la *sophia* de Homero, de Hesíodo y de Solón precede sin más ni más a la filosofía. En la Época Media, en cambio, la filosofía dogmática y escéptica precede a la *sophia* del Nuevo Testamento; a ella le sigue luego la Gnosis y posteriormente las concepciones filosóficas de la *Sapientia Christiana* por parte de Plotino, de Agustín y de Tomás de Aquino. En la Época Última, vemos una curiosa trabazón de las posiciones de la *sophia* con las de la razón conceptual, y ello de tal modo que esta última marcha en cada caso en pos de aquella. Esto es algo sin parangón tanto en la Historia de la filo-*sophia* como, *a fortiori*, en la meditación moderna acerca del sentido. El haber podido advertirlo estriba en la relación, traída a la memoria, de la *sophia* con la filo-*sophia* en cuanto saber que "ha partido". Y esto en el cumplimiento de su tarea concipiente, la propia de una figura del saber, vuelto, finalmente, ciencia. Lo cual es algo que en ningún caso puede valer con respecto a la *sophia*. Esta no está entregada a un movimiento que la perfeccione, siendo, por el contrario, algo presente ya en su totalidad y sólo en cuanto tal rechazado o reconocido. No tiene sentido hablar de ella como de una *sophia* que ha partido. Pretender darla por "muerta" es un parecer desorientador y peligroso que surge fatalmente allí donde la *sophia* no ha sido separada de la filosofía con la debida pulcritud conceptual. En tal caso es fácil pensar que esta última arrastra a la *sophia* consigo hacia el Orco. Y este parecer se vuelve sencillamente inevitable no bien uno vuelve a reparar en la mentada trabazón de ambas. Tanto más porque la filosofía ocupa allí el lugar del saber perfecto y puede así mostrar, con Hegel, cómo y por qué razón el contenido de la religión moderna sólo puede preservar su consistencia dentro de los límites de la filo-*sophia*. No podría ser de otro modo si la religión es una figura del saber. Entenderla en cambio, con Schleiermacher, como una relación intuitiva y sensitiva con el universo, tiene desde luego la comodidad de lo impreciso, pero en tal caso ella se hunde irremisiblemente en lo propio de la vivencia; algo que, por lo demás, Dilthey valoró expresamente en Schleiermacher.

Durante el tiempo compartido por ambos en Francfort, Hölderlin y Hegel tuvieron la religión por el fastigio del espíritu humano. La doxografía, lo mismo que la

investigación histórica y filológica de la obra respectiva, abunda en comprobaciones de este tenor. Pero si ellas aciertan, lo hacen, por recordar el proverbio griego, del mismo modo en que se acierta al disparar una flecha contra la puerta de un granero.[21] Y uno difícilmente se equivocará al presumir que, en términos generales, el discurso erudito acerca de Dios, allí donde no resulta borroso, es un simple gatuperio. Para pensar a Dios de un modo diferenciado, tal como Hölderlin lo exige, hay que partir, por de pronto, de las diferencias epocales, y ya esto permite esperar que lo pensado por ambos como lo primero o lo decisivo o bien, en el ámbito más restringido de la filo-*sophia*, como el fundamento determinante de todas las cosas, ha de conferirle al discurso acerca de "Dios" un significado radicalmente diferenciado. En relación con lo cual conviene escuchar otra vez a Kant en su *Fundamentación*, allí donde él, en una alusión manifiesta a Cristo dice esto que sigue: "No se podría rendir peor servicio a la moralidad que queriéndola derivar de ejemplos. Porque cualquier ejemplo suyo que se me presente ha de ser enjuiciado él mismo, previamente, según principios morales, para ver si es digno de servir de paradigma, esto es, de modelo, pero en modo alguno puede él suministrar, además, el concepto de la moralidad. Incluso el Santo del Evangelio ha de ser comparado primero con nuestro ideal de la perfección moral, antes de reconocerle por tal; también Él dice a propósito de sí mismo: ¿Por qué me llamáis "bueno" a mí (a quien veis)? Nadie es bueno (el arquetipo del Bien), salvo el Dios único (a quien no veis). ¿Pero de dónde tenemos el concepto de Dios en cuanto Bien supremo? Únicamente de la idea de perfección moral que la razón proyecta *a priori* y asocia indisolublemente con el concepto de una voluntad libre. La imitación no tiene cabida alguna en lo moral y los ejemplos sirven sólo de estímulo, esto es, apartan las dudas de lo mandado por la ley al mostrarlo como posible; vuelven visible lo que la regla práctica expresa de un modo más universal, pero nunca pueden legitimar el dejar de lado el verdadero original, que reside en la razón, para regirse así mediante ejemplos" (A 29-30). Valga esta cita, por de pronto, como amonestación contra todo intento de mezclar la religión de la Época Última con la de la Época Media y de hacer otro tanto con el Dios de la una y el de la otra. La necesidad de apelar aquí al debido discernimiento se impone tanto por las condiciones, a que venimos refiriéndonos de manera reiterada, del pensar propio de

[21] τίς ἂν θύρας ἁμάρτοι; Aristot. *Met.* II, 1.

nuestro presente, como por su tarea propia. Es esta última la que – separada de la Historia íntegra de la filosofía en el sentido de la plenitud hegeliana – obliga reparar en las diferencias epocales.

Una de esas diferencias salta a la vista en el pasaje que acabamos de citar. Una *imitatio Christi* o, dicho de un modo algo más impreciso, la realización de la *imago Dei* no puede tener para Kant el valor de un principio, habiendo él reconocido que el original propio y verdadero se encuentra en la razón, en la idea que ella se forja de la libertad y por ende en la autodeterminación o autonomía absoluta. Sólo en ella reside la norma. Una sabiduría deudora de un modelo no tiene ya para Kant mayor significado que el de las fábulas de Esopo, por estar sometida a un criterio único, que hace valer la razón práctica pura, aun cuando este, según veremos, no permanezca limitado al reino de la moralidad ni, con ella, a la separación e incluso a la oposición entre la razón y la sensibilidad. Ya Fichte resuelve este conflicto a favor del Yo absoluto, pero ello de tal modo que entre este último y el Absoluto mismo asoma una diferencia insalvable y por lo mismo un más allá que sólo puede ser satisfecho por el anhelo. Lo cual hace que el pensamiento de la religión experimente un nuevo desplazamiento.

Ya hacia el final del llamado *Programa sistemático del idealismo alemán* – conservado en un manuscrito de Hegel, pero copiado, según toda probabilidad, a partir de un borrador de Hölderlin – se lee: “Un espíritu más elevado enviado por el cielo debe fundar entre nosotros esta Religión nueva; ella será la obra última, la obra máxima de la humanidad” (IV 1, 299, 15). “Nueva” es esta religión frente al Cristianismo, pero, en particular, frente a su versión luterana, que ha reprimido los derechos de la sensibilidad. ¿De cuál? La de una intuición que se expresa en el llamado “mito”. En relación con lo cual se dice un poco antes en el texto mencionado: “Precisamos una nueva mitología, pero esta debe estar al servicio de las ideas; debe volverse una mitología de la razón.” Una vez más debemos preguntar: ¿de cuál? Ya Schiller lo dio a entender: de una razón que impulse la sociabilidad libre de los hombres empeñados en la tarea de su propia formación. Pero Hölderlin y Hegel asumen lo que esto tiene de particular en algo de mayor universalidad, en lo comunitario de la norma moral, manifiesta, para aquél, en la patria y para este en el Estado, norma que tiene la idea por fundamento y además su lugar propio en el saber absoluto de la filosofía.

¿Es que, en vista de esto, la *sophia* pretende fusionarse por sí misma con la filosofía? ¿En tal caso, por qué motivo Hölderlin se apartó expresamente de ella? Por otro lado no es posible advertir en el pensamiento hegeliano, cómo este habría podido conceder a su vecino un lugar de pareja dignidad, cuando menos. Hölderlin no pasa de ser para él un poeta en el sentido habitual de esta palabra, y por ello ha de apreciárselo en el ámbito de una Estética. Este juicio se volvió tanto más tenaz por tener, a la luz de la filosofía, un carácter definitivo y concluyente. En cuanto a la meditación de la modernidad radical, esta, al recurrir Dilthey a la vivencia, se ve privada del concepto puro, entregado ya de suyo a su propio aislamiento. Lo propio de la *sophia* de Hölderlin permanece oculto incluso allí donde Heidegger apela a la vecindad del pensar y el poetizar. Es así como se afianza una Modernidad cuya meditación no puede ni quiere mantener la primacía tradicional de la filosofía ante la religión y el arte como figuras del saber. No es por acaso que esto coincida con la desaparición de la convicción según la cual las artes tienen por determinación propia el ser bellas. A esto se debe que la meditación de la modernidad radical conozca algunos intentos sistemáticos en relación con el arte, los que sin embargo, en consonancia con su origen, ya no pueden disponerse de manera arquitectónica.

Otra vez la presente consideración retorna a nuestro presente, en la medida en que sólo este mueve a pensar, por vez primera, que la filo-*sophia* sólo en cuanto apartada históricamente ingresa en la vecindad con la *sophia*; sin que cuente aquí ningún desarrollo[22] hacia una plenitud única y final, sino sólo lo consumado de las tareas que le fueron encomendadas por una *sophia* epocalmente diferenciada.

La consideración inicial de este consumar hizo que la Logotectónica se dejase guiar por la secuencia histórica. Y por esto experimentó ante el pensamiento hölderliniano una cierta perplejidad, en la medida en que se mantuvo aferrada a la concepción hegeliana del mismo. Pero con el haber partido de lo allí consumado, también la versión *histórica* de la *sophia* por parte de la filo-*sophia* queda con los pies en el vacío: en aquel inevitable vacío mundanal al que se vio remitida por la meditación de la modernidad radical. Sólo el desplazamiento más allá de las configuraciones cerradas de la Historia y del Mundo, hacia el exterior determinado por la naturaleza

[22] *More* hegeliano.

verbal de la submodernidad, al distinguir en ella lo cotidiano no sólo en sí, sino también respecto de sí, abre la posibilidad de descubrir la *sophia* de la palabra como algo presente, y esto, teniendo en cuenta las diferencias epocales que ya la Historia filosófica permitió reconocer.

Aquí se produce, en nuestro propio presente, el giro de la consideración logotectónica de la historia, con la que ha estado entretejida la palabra de las configuraciones sapienciales, hacia el lenguaje diferenciado respecto de sí mismo: el de la palabra sapiencial correspondiente. Las configuraciones sapienciales – tal como precisamente el final hölderliniano permite barruntarlo – no deben permanecer atadas a la Historia, que no ha de ser interpretada, con Heidegger, como una secuencia fija de envíos orientados hacia un ἔσχατον, ni, en términos submodernos, como una secuencia de sedimentos que aguardan su remoción y disolución, formados por decisiones sociales de otrora que deben "destruirse".

Aun cuando en el ámbito del pensar nada se realiza sin el orden debido, podemos leer sin embargo *la voz deshistorizada* (*das entgeschichtlichte Wort*) de Hölderlin como un comienzo. Deudora sólo de su antecedente rousseauniano y schilleriano. Pues la tectónica de las *rationes* se mantiene firme dentro de una figura de lo pensado. Pero la Logotectónica puede, en nuestro presente, partiendo de estos tres portavoces del Saber Civil, oír libremente hacia atrás o hacia delante, tanto hacia la Época Primera como hacia la Época Media, tal como lo hizo el propio Hölderlin (véase al respecto su canto tardío: "A la Madonna"). Digámoslo una vez más: este movimiento libre que nos concede el lenguaje no anula la tectónica firme de cuanto ha sido pensado con pureza. Necesita todavía del concepto, pero no como señor, sino como criado o, para decirlo con un modo de hablar familiar a la Época Media: como *ancilla*. El servicio prestado a la *sapientia* jamás puede deshonrar a la filosofía, porque él es, para quien ha ganado un oído en relación con aquella, una *oblatio rationabilis*. Y sólo esta concede, también a la filosofía que ha partido, precisamente aquel presente que, diferenciado del de la submodernidad, es el nuestro.

IV

El presente se vuelve nuestro ya no por el hecho de reducirlo a concepto, como se decía otrora, sino sólo en la medida en que lo diferenciamos, pues lo cierto es que, más acá de la Historia de la Filosofía, el Mundo de la meditación acerca del sentido, siendo todavía un todo diferenciado en sí mismo, precede a la aparición de un *entender* cuyo elemento es el Lenguaje y que, junto con las figuras de la reflexión por él sustentadas, no es ya, en rigor, un todo. Ha de serlo sólo en la medida en que se lo edifique, [23] habida cuenta de que el Lenguaje descansa sobre el diferenciar, tal como lo reconoció ya De Saussure.

En este ámbito la Logotectónica distingue, por lo que atañe al modo de pensar esencialmente pluralista de la submodernidad, la reflexión anárquica, la estructural y la del análisis lingüístico. Y esto teniendo en consideración sólo las tres dimensiones de la meditación "moderna", cuya articulación remite a los órdenes del concepto racional vuelto, entre tanto, histórico. De suerte que si hablamos del pensar esencialmente pluralista como de un todo, sólo lo hacemos por haber advertido de antemano una distinción del Lenguaje no sólo en sí, sino, antes que ello, respecto de sí. Esto último en la medida en que el Lenguaje se presenta también como la palabra de las figuras sapienciales. Sólo gracias a ella el presente, también él diferenciado, presenta una articulación inteligible gracias a la cual puede ser cabalmente nuestro. ¿Pero bajo qué determinación la palabra mentada se hace valer en cuanto "actual" o presente?

Atendamos por de pronto a esto que sigue: la vida cotidiana ha conocido desde que los hombres tienen memoria una sabiduría llamada proverbial o gnómica. Pero esta ya no es actual, como lo muestra el hecho de que los proverbios hayan caído en desuso, desplazados por los lugares comunes de la mentalidad submoderna,[24] según la norma de las ideologías imperantes, que ya no son simplemente, si bien se mira, las de la vida

[23] "El mundo del pensamiento debe comenzar por ser edificado; ninguna unidad pura es algo dado", Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 18, p. 203.
[24] El latiguillo, pongamos por caso, de andar diciendo de esto y de lo otro si es, o no es, "políticamente correcto"

cotidiana, sino las del “hoy” y su transformación incesante. Esa vida se expresó en sentencias nacidas de experiencias de siglos vividas por una misma humanidad. Los lugares comunes, en cambio, que son siempre los de hoy, y que sobre todo el llamado lenguaje “de los jóvenes” se encarga de mantener en circulación, acreditan una cierta capacidad lingüística difundida bajo una apariencia de creatividad. Respecto de un lenguaje semejante ha de distinguirse, en el presente diferenciado de la Logotectónica, el Lenguaje en cuanto tal. Pero esto sólo es posible gracias a la *memoria* de aquella sabiduría que en su tiempo sostuvo las concepciones filosóficas de nuestra Historia, de las que además reclamó expresamente la asistencia de la razón. No es sino esto lo que en nuestro presente confiere a tales concepciones unos límites precisos.

La distinción del lenguaje respecto de sí se vuelve una tarea actual tan pronto como los mandatos (o preceptos, *Weisungen*) de la palabra sapiencial ya ni siquiera pueden preservar su significado transformado en sentido apocalíptico. Allí donde, además de desvanecerse en la vida cotidiana, se ven reducidos a la condición de lugares comunes y en particular de los constitutivos del pensar submoderno, cuya vigencia ha de mantenerse en la medida en que permanezca cerrado a la memoria de lo consumado por el pensar. En rigor, ni la meditación de la modernidad radical, ni, menos todavía, la reflexión de la submodernidad, precisan de una memoria, sino solo, en primer término, la *sophia*, y luego la filo-*sophia*; aquella, dado su mutismo actual; esta, por ser un saber que “ha partido”. Aquella se mantendrá necesariamente muda mientras no se haga oír, siéndole esencial la distinción del Lenguaje respecto de sí, en tanto que la filo-*sophia*, propia de una Historia descuajada ya de nuestro presente inmediato, permanecerá olvidada mientras lo consumado por ella (*ihr Vollbrachtes*) – que no conviene confundir con su plenitud última (*ihre Vollendung*) – no se haga presente en la memoria. ¿Pero por qué habría de ocurrir algo semejante? Porque la *sophia* no puede hacerse oír sino bajo la condición de que se respeten las diferencias de sus Épocas. Esto es lo crucial y no la historia que tan fácilmente se le supone y junto con la cual habría descendido al Averno, esto es, a un mundo de seres o de pensamientos que para el Mundo de la modernidad radical se han vuelto fantasmales.

Conviene tener en claro que en la historia occidental cada figura sapiencial mantuvo una relación excluyente frente a las otras dos, que sólo conservaron, en el

mejor de los casos, un sentido instrumental. Así el Cristianismo, por ejemplo, no pudo permitir que los dioses griegos siguiesen siendo valederos, ni la autodeterminación del Saber Civil pudo hacer otro tanto con los mandamientos cristianos. Sobre todo al regular los suyos, propios del Estado correspondiente. Pues ante él también pierde asidero aquel supremo derecho, reclamado por la comunidad social en el sentido de una iglesia.[25] Ello es que en el presente del Lenguaje diferenciado, que es el nuestro, la relación excluyente que deben tener las Épocas dentro de la Historia ha quedado cancelada. Los horizontes de sus pensamientos respectivos mantienen entre sí una relación libre, puesto que serena. Pues la diferencia que ante todo importa, en relación con la submodernidad, es otra: la del Lenguaje respecto de sí. Una diferencia donde cada figura de la *sophia* se halla amparada. Y si estas figuras han dejado de comportarse entre sí de manera excluyente, esto se debe al hecho de que la *sophia*, en sus manifestaciones epocales respectivas, no se remite a un cierto "algo" que fuese, para las tres, lo mismo.

Esto no implica que la filosofía, que es y sigue siendo histórica, deba abandonar el aislamiento propio de lo consumado. El pensamiento logotectónico no pretende que por obra de su memoria ella ingrese en un presente propio. Si él, para decirlo con la *Odisea*, le concede a sus sombras un lenguaje, ello se debe sólo a que la *sophia*, atendiendo a sus propias diferencias, se sirve de la distinción de las concepciones filosóficas ya consumadas para hacer oír de manera actual su propia voz. En relación con lo cual se destaca de manera renovada la tarea eminentemente actual del pensamiento logotectónico.

Digámoslo otra vez: ni lo pensado por la meditación moderna, ni lo pensado por la reflexión submoderna precisa de nuestra memoria; quien precisa de ella es sólo una *sophia*, cuyas figuras diferenciadas nos remiten, en cuanto tales, a las concepciones epocales de la filo-*sophia* de nuestra Historia. Sobre el trasfondo de estas distinciones podemos volvernos ahora hacia su Época Última. Aquí debemos tener presente dos movimientos; uno, por el que la filo-*sophia* sostiene su autonomía y en última instancia su superioridad sobre la *sophia*, y otro, aquel por el que la filo-*sophia* ya sólo puede

[25] Y así señala Kant, en su *Metafísica de las costumbres*, que "un catecismo moral" (…) "tiene que preceder al religioso y no puede simplemente entremezclarse con la enseñanza religiosa como algo intercalado, sino que ha de exponerse por separado, como un todo consistente por sí mismo", § 51.

atestiguar su servidumbre frente a la *sophia*. Esto, primeramente, en orden a la unidad lógica de sus configuraciones y, luego, en orden al descubrimiento de la tectónica propia de una Época.

Tanto Hölderlin como Hegel estuvieron animados, en un primer momento, por un propósito común, del que da cuenta el llamado *Programa sistemático del Idealismo alemán*, concentrado en la idea de una "nueva religión". El que allí se hable de la tarea de fundarla no puede dejar de causar extrañeza. ¿A quién lo asiste la potestad para una fundación semejante? Y esto con la conciencia de que tal religión representará "la última obra, la obra máxima, de la Humanidad". Ni siquiera Lutero o Calvino se tuvieron a sí mismos por fundadores de una religión, ni pretendieron pasar por tales; por no decir nada de Ignacio, el fundador de la orden jesuítica. Lo hecho por estos en cuanto primera manifestación de la religión de la Época Última, tras el antecedente de Pico della Mirandola y de Erasmo, ya se había hundido sin remedio para aquellos amigos fraternales del seminario teológico de Tubinga, aun cuando lo hubiese recogido la religión civil de Rousseau. Ella expresa la más completa mudanza epocal no sólo con claridad, sino que la pone además ante los ojos, comenzando por el hombre adecuado a tal religión, poetizado inicialmente como la "Julie"; se trata de un ser trazado por la imaginación poética, que no es por cierto una imaginación cualquiera, sino la "genial" y por lo mismo – así lo muestra la *Crítica del Juicio* – forjadora de una obra del espíritu, siendo este, en sentido estético, un "principio vivificante presente en el ánimo" (V 313, 30). O también: "la capacidad de presentar ideas estéticas" y es estética "aquella representación de la imaginación que nos mueve a pensar mucho, aun cuando no pueda adecuársele ningún pensamiento determinado, esto es, ningún concepto, y es por ello por lo que ningún lenguaje puede alcanzarla ni volverla cabalmente comprensible"; aquí cabría añadir: ningún lenguaje en cuanto propio de la comprensión inmediata (*der Verständigung*), tenido hoy por el único válido. Uno donde, en rigor, nada se hace oír que dé de pensar, razón por la cual Heidegger, siempre dentro de los límites de la modernidad radical, se vio urgido a preguntar: "qué significa pensar" o, más propiamente, qué es lo que, en rigor, da de pensar. También esta pregunta se ha extinguido en la Submodernidad, hecho que movió a la Logotectónica a formular ya no una pregunta, sino la respuesta siguiente: lo que da de pensar es la *sophia* que ha sido

(*die gewesene*), no, por cierto, la ya pasada u obsoleta (*die vergangene*), ni tampoco la venidera (*die kommende*), sino su palabra ya dicha, aunque apenas audible todavía.

Pero volvamos a la "Idea estética". En el lugar citado continúa Kant en estos términos: "Se advierte fácilmente, que ella equivale a una idea racional, la que, a la inversa, es un concepto con el que ninguna intuición (ninguna representación de la imaginación) puede adecuarse." Es esta una observación francamente curiosísima, que ilumina el corazón del pensamiento propio de la Época Última. Pero por de pronto conviene subrayar, por mucho que esto no valga en la modernidad radical ni en la submodernidad, que para Kant sólo lo pensado de un modo decisivo, esto es, sólo ideas dan de pensar. Por un lado, las que no sólo son conceptos puros, sino, además, representaciones de totalidades; por otro, las de individuos que, siendo seres racionales son, al mismo tiempo, perceptibles por los sentidos. Un individuo semejante es una persona como Julie. Sólo alguien así da de pensar y quien así la forja es la imaginación del poeta, en cuanto facultad no sólo natural, sino "genial".

Una "persona" no es en modo alguno lo mismo que un "hombre", vale decir, lo mismo que algo captado por el entendimiento. A diferencia de él, una persona – si pensamos aquí en María Estuardo,[26] o en Hiperión – es quien representa al hombre en cuanto hombre o su humanidad. Siendo en última instancia un sujeto jurídico, una persona es, antes que ello, quien por naturaleza se entrega a la formación de sí mismo, quien trabaja consigo mismo en orden a su diferenciación respecto de sí. Persona es quien, precisamente mediante esta realización de la libertad, ha abandonado su estado natural, algo que jamás ocurre sin dolor. Sólo porque Hiperión ha sido pensado poéticamente en su singularidad y es así un hombre accesible a nuestra intuición, los cortes o cesuras del diferenciarse respecto de sí mismo pueden ser los de la formación de cada cual en cuanto persona, pero en modo alguno – esto conviene destacarlo bien – los de los estados característicos de cada individuo. Es una frivolidad que roza con lo inconcebible y además un sorprendente grado de inconsciencia, que los hijos de la mentalidad submoderna pretendan ser tenidos por personas asistidas por los derechos correspondientes.

[26] La protagonista del drama de Schiller.

La idea de la libertad, en cuanto idea de la razón, no puede hallar ningún objeto sensible, dado en la inmediatez, que, singularizándola, la represente; ni siquiera tratándose de un hombre. Ella sólo puede presentarse en un producto de la imaginación, cuya figura sí es, por cierto, y de manera eminente, la de un ser humano. ¿Y esto por qué? Porque la tarea consiste aquí, por principio, en la exposición de la libertad y, por lo mismo, en la de la humanidad del hombre. En una universalidad no abstracta, sino concreta, y esto significa que lo que ha de exponerse es su naturaleza racional y ello en su relación antagónica con la inclinación. Antagonismo que el hombre dirime sólo mediante su formación, en cuanto esta hace de él una personalidad libre. Con lo cual prosigue diciendo Kant en el pasaje ya citado: “La imaginación (como una facultad cognoscitiva productiva) es por cierto muy poderosa para crear en el hombre una suerte de segunda naturaleza a partir del material que le ofrece la (naturaleza) real.” Por esto también Hegel, al pensar el todo de la Naturaleza, lo hace de manera diferenciada: la física y la espiritual. Y no es sino esta última la que se hace presente por obra de la imaginación, que, por su parte, permanece relacionada en cada caso con un todo; para decirlo con Schiller y también con Hölderlin, relacionada con el hombre íntegro y no con sus fragmentos, porque bien puede él no ser sino estos, por mucho que ande erguido sobre sus dos piernas.

A diferencia de lo que ocurre con el entendimiento, tal como observa Kant, es con nuestra imaginación que nos entregamos a un “esparcimiento” y ello – hagámonos cargo de esta expresión suya – allí “donde la experiencia nos resulta demasiado trivial”. ¿Quién podrá tener en su vida cotidiana tanto juicio como para advertir que algo le resulta trivial o cotidiano en exceso? Siendo así que, como sabemos, también lo absurdo, también lo repulsivo de toda laya y toda broza se han vuelto parte de lo cotidiano. Kant tiene presente que gracias a la imaginación, que hace posible nuestro esparcimiento, “sentimos nuestra libertad ante la ley de la asociación, ley por la que tomamos prestado de la naturaleza un material que, a su vez, podemos transformar en algo completamente diferente, vale decir, en algo que supere la Naturaleza.” (314, 16). La ley de la asociación regula la secuencia del “y así sucesivamente” en nuestro trato con los objetos en el orden de la percepción sensible. Pero precisamente eso se interrumpe allí donde se nos da para pensar algo que excede el orden de lo cotidiano o

bien que supera la Naturaleza. Lo cual es, en todos los casos, un testimonio de libertad. Allí interviene una "imaginación que emula los aprontes de la razón para alcanzar algo muy grande. Sólo ella lo vuelve visible de un modo tan completo que nada en la naturaleza puede servirle de ejemplo." Ella, en efecto, jamás conoce una integridad semejante, jamás, pongamos por caso, la unidad de los sucesos de un drama. "El arte de la poesía es aquel donde en rigor la facultad de las ideas estéticas puede mostrarse en su mayor alcance." Es así como la poesía se vuelve, en la plenitud de la Época Última, la forma artística fundamental, según los términos en que la razón se hace cargo de ella.

Qué importante es, precisamente para nuestra razón, la compañía de la imaginación y sólo la de ella, se desprende de la indicación siguiente: "Cuando a un concepto se le pone por debajo una representación de la imaginación, que pertenece a la exposición de aquel" – como si tal representación fuese una suerte de sustancia para ese concepto en cuanto sujeto – "pero que por sí sola da tanto que pensar como jamás podría compendiarse en un concepto determinado, por donde amplía estéticamente el concepto mismo de manera ilimitada, entonces la imaginación resulta productiva y pone en movimiento la facultad de las ideas intelectuales (la razón), más, por cierto, con ocasión de una representación, que cuanto puede captarse y aclarase en ella." Así ocurre siempre, cuando a un individuo determinado, más allá de su singularidad sensible, se lo piensa como persona y, por lo mismo, en su libertad. El pensamiento logotectónico la ve, con anterioridad a toda filosofía, en las figuras sapienciales, en sus modelos de la distinción del hombre respecto de sí mismo, tal como ellos, de un modo propio y singularísimo, pusieron en movimiento a la razón en cuanto tal.

Para decirlo otra vez: la *sophia* es de suyo algo inicial o primero, y esto nos permite afirmar que ella ha dado de pensar, pero no sólo en una reflexión a posteriori, capaz de despertar o incluso de forzar la contención del hombre, sino, antes que ello, en la previsión que conviene a todo obrar. Porque la *sophia* se le anticipa con el pensamiento de "cómo no tiene que ser", en virtud del cual uno puede diferenciarse respecto de sí mismo. A un pensamiento semejante no lo despierta el "cómo es" ni la verdad entendida en consonancia con este, cuyo pensamiento se limita a ser el de la sensatez, que sólo busca por doquier medios y recursos (μηχαναί) para librarse de los apremios de la vida. Una distinción del pensar de este tenor, dentro de la modernidad

radical, fue concebible para Heidegger sólo en la diferencia del Ser mismo y, antes que ello, en la de la nada del ser del ente en general. Incluso en la pregunta por lo que significa pensar, la memoria de la *sophia* se mantiene en la oscuridad y ello, de manera sorprendente, gracias a la pregunta por el Ser en cuanto Ser, también allí donde importa oír lo asignado por él en la forma de un "envío" (*Geschick*). Esto hace ver una vez más la necedad de la queja acostumbrada acerca de la oscuridad del lenguaje heideggeriano. Sin que sea necesario agregar aquí algo que cada cual advierte por sí mismo: que también la memoria de la *sophia* padece la impertinencia de una queja semejante, al verse tachada, cuando no de oscura, de incomprensible.

La palabra de las figuras sapienciales ha dado de pensar en cada una de sus Épocas. Pero en nuestro presente falta la distinción del pensar que permita separar aquel don – el del pensar mismo – de la apariencia de haber sido ya recibido; sobre todo después de que su rechazo por parte de la meditación "moderna" tampoco da ya de pensar. La logotectónica descubre a la luz de este estado de cosas su tarea y es esto lo que la mueve a reconocer cómo en la Época Última la imaginación cobra para la poesía correspondiente una dignidad hasta entonces ignorada. Esto resulta singularmente claro si se toma en cuenta la pregunta submoderna, o mejor, nacida de la reflexión anárquica, de: "¿Quién habla?", para darle el siguiente giro:

La Época Primera supo que quienes hablan en la palabra del aedo son aquellos seres inmortales cuyo existir (*wesen*) se reduce pura y exclusivamente a su voz, a su "dar a conocer" (*Kundtun*) y por lo mismo a su "hacer saber" (*Wissen-lassen*): las Musas, las nacidas de la Memoria. La Época Media supo que quien habla es el Espíritu Santo, en cuanto determinado por sus siete dones, comenzando por el primero, el de la Sabiduría. Para quien escucha su palabra, sin embargo, vale lo de *initium sapientiae, timor Domini*, esto es, un temor nacido de la diferencia absoluta que media entre el oyente y quien tiene la potestad de la palabra. La Época Última, por su parte, responde: quien habla es el ser del hombre, esto es, su libertad.

También para Kant, lo mismo que antes para Hume, esa libertad está en la raíz de nuestra facultad de representación, por mucho que en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* ella pierda su primacía respecto del entendimiento. Sólo mediante la imaginación, la espontaneidad del representar y por lo mismo una acción de

la libertad llega hasta la sensibilidad. En relación con ello Kant distingue la imaginación productiva de la meramente "reproductiva, cuya síntesis está sometida solo a las leyes empíricas, esto es, a las de la asociación" (B 152). Todavía en la "Antropología", que redacta en sus años maduros, dice: "La imaginación (*facultas imaginandi*) como una facultad capaz de tener intuiciones incluso en ausencia del objeto, es, o bien productiva, esto es, una facultad que permite presentarlo de manera originaria (*exhibitio originaria*), y que precede por ende a la experiencia, o bien reproductiva, que lo presenta de manera derivada (*exhibitio derivativa*), la cual recupera para el ánimo una intuición empírica precedente" (VII 167, 20). Y un poco más adelante agrega: "La imaginación es (con otras palabras) o bien poética (productiva), o meramente evocadora (reproductiva)."

La presentación originaria del objeto se anticipa a su presente. A la luz de lo cual se comprende el carácter productivo del pensamiento de esta Época y también lo peculiar y propio de su poetizar originario, con el que nos encontramos en la obra de Hölderlin, en cuyos tardíos "Cantos patrios" ("*Vaterländischen Gesänge*") fructifica según su posibilidad esencial, la de adelantarse al porvenir de manera imaginativa, puesto que adivinatoria o profética. Adviértase, sin embargo, que aquí no se habla del futuro entendido en el sentido acostumbrado, de manera asociativa ni, por ende, en el de una mera proyección de experiencias anteriores. Para una prolongación semejante de lo ya conocido, y por muchas que sean sus novedades, basta con la imaginación reproductiva. Por otra parte, atender al valor peculiar de la imaginación en sentido epocal resulta inexcusable en este punto porque, a propósito de Hölderlin, y lo mismo vale para Schiller y Rousseau, no cabe hablar de "poesía" con la ligereza de quien no sabe distinguir de colores. Urge ponerle fin a la subsunción de esta *sophia* epocal bajo ese título por obra de un mero equívoco. Y para ello hay que atenerse a la filo-*sophia*.

Por lo que atañe a Hegel y a Hölderlin, ya nos encontramos con una versión de su pensamiento, no separado todavía, en el así llamado *Programa sistemático*, donde acerca del filósofo (idealista) se dice que "debe poseer tanta fuerza estética como el poeta" (IV 1, 298, 16). Esto, tras haber afirmado que "verdad y bondad" – vale decir, el campo de la filosofía tanto teórica como práctica – "están hermanadas sólo en la belleza". Así lo había pensado anteriormente Schiller, a quien Hölderlin sigue aquí de manera patente. "La poesía recibe de este modo una dignidad superior, ella vuelve a ser,

al final, lo que fue al principio: *maestra de la humanidad*;[27] pues ya no hay más filosofía ni más historia; sólo la poesía habrá de sobrevivir a todas las demás artes y ciencias." ¿Pero de dónde recibe la poesía esa dignidad, si ella vuelve a ser lo que fue en un principio? En virtud de este retorno, ella – el Hölderlin maduro así lo comprende con claridad creciente – ya no puede ser el mismo arte que fue alguna vez. Algo que el pensamiento logotectónico también advierte en la respuesta de la Época Última a la pregunta de "Quién habla". Sólo que en este punto conviene separar el pensamiento hegeliano del de su amigo, porque la belleza alcanzada por aquel será la del sistema unitario de las ciencias, el que procura emular, mediante el concepto productivo, la productividad de la imaginación en la poesía. También en tal sistema se realiza la verdad en el sentido de la *adaequatio* perfecta. ¿O no?

Dejemos esto pendiente, por de pronto, para recordar el punto de partida común de *la* religión nueva – "la" y no meramente "una" –, no sin una transformación radical de la religión heredada. En el mentado programa sistemático se lee: "Así pues, por fin ilustrados y no ilustrados deben estrecharse las manos, la mitología debe volverse filosófica, para que el pueblo se vuelva sensato (racional, *vernünftig*), y la filosofía debe volverse mitológica para no ser ya algo ajeno a los sentidos." (299, 6). Es manifiesta aquí la importancia de aquella tarea pedagógica que había animado ya por igual los afanes tanto de Rousseau como de Schiller. El hombre nuevo no queda inserto en un futuro indeterminado, sino en aquel que ha comenzado ya con su propia formación por obra de la imaginación productiva. Advertir esto con la debida claridad tiene una importancia superlativa si se quiere evitar toda confusión del futuro, en sentido sapiencial o "poético", con los proyectos de la modernidad radical. El futuro hölderliniano comenzó ya, en efecto, con la realización de la libertad mediante la imaginación productiva. La religión correspondiente no admite aquí, como tampoco en la posición de Hegel, que el cumplimiento de la tarea se proyecte hacia un futuro indeterminado. Incluso tratándose del caso preciso en que ese cumplimiento requiera la comunidad de dioses y de hombres, lo que lo vuelve "religioso", aunque en un sentido no ya tradicional, sino nuevo.

---

[27] Subrayado nuestro; todavía en sus *Lecciones de Estética*, ed. Fr. Bassenge, Berlin ^{3}1976, vol. II, p. 339, Hegel dirá de la poesía que "ha sido la más universal y extendida maestra del género humano y lo sigue siendo".

De manera muy elocuente Hegel se dirige a su amigo con un poema titulado "Eleusis", donde evoca el lugar de este nombre, famoso en Grecia por celebrarse allí los misterios propios del culto de Deméter o de la "madre tierra". Hegel hace valer su fidelidad al vínculo estrechado por ambos, "no sellado por un juramento" (v. 19). La nueva religión no necesita, en efecto, de este género de confirmación. Y esto tanto menos al compartir ambos la decisión "de vivir sólo para la verdad libre, y de no hacer jamás, jamás, las paces con el precepto, que pone trabas a la opinión y al sentimiento." El énfasis de estas palabras hace pensar en el ímpetu insuflado en ambos amigos por el contrato social rousseauniano y por su traducción en la Revolución Francesa. En este caso, con un franco rechazo al reconocimiento de una legislación que menoscaba con su autoridad la libertad de la opinión y del sentimiento y que niega así el significado absoluto del yo puro y de su religión. Relaciones estas que Rousseau había presentado del modo más neto en su *Julie*; y en particular la liberación correspondiente, esto es, la formación del hombre nuevo, que vence en sí mismo la violencia del prejuicio, afianzado como una norma válida en sentido moral.

La apelación de Hegel a la diosa antigua, la más antigua incluso, fracasa empero ante un juicio del que Hölderlin se hará luego cargo de manera expresa, formulado en el poema juvenil de Hegel en estos términos: "Ha huido, de los dioses el círculo, de nuevo al Olimpo / de los profanados altares / huido de la tumba de la humanidad profanada, el genio de la inocencia, que la hizo surgir otrora a su conjuro" (v. 52ss.). ¿Pero cómo ha profanado el hombre su humanidad? Él se ha vuelto culpable ante sí mismo, precisamente cuando estaba por ponerse en camino hacia ella. Hegel habla aquí en nombre de la decepción provocada por el ocaso del ideal revolucionario de la libertad bajo el imperio del Terror, tal como lo concebirá más tarde expresamente la *Fenomenología del Espíritu*. Un hecho histórico que el *Hiperión* de Hölderlin supo interpretar ya antes a su manera, libro que estaba por publicarse precisamente cuando Hegel escribió su poema, donde, en una alusión evidente a la edición largamente demorada dice esto que sigue: "Lo que el iniciado se prohibió así a sí mismo, prohibiólo una sabia ley a los pobres espíritus" – el culto de Deméter fue observado, todavía en la época clásica, bajo el más riguroso silencio – "no revelar, cuanto él, en una sagrada noche, vio, oyó, sintió" (v. 81). Palabras que también dan a conocer el credo común de

ambos amigos: la conveniencia de retraerse del espacio de la opinión pública, cuyo "vano palabreo haría enojar <al mejor> hasta con lo santo".

Para comprender la conmoción de ambos en esos años, conviene estar en claro acerca de la expectativa que un Rousseau y un Schiller despertaron en su tiempo en Francia, en Alemania, y también más allá de las fronteras de estas naciones. Sólo así es posible ponderar con qué fuerza renovadora y con qué propósito acometieron ambos su tarea respectiva, prefigurada ciertamente, en cuanto a su realización, por las decisiones especulativas de Kant y de Fichte. No necesitamos volver aquí sobre esto y nos limitamos a remitir, por lo que toca a la tectónica del pensamiento, a nuestro escrito ya citado: "La razón conceptual en la Época Última de la Metafísica".[28]

En lugar de ello recordemos brevemente los desplazamientos experimentados por el camino de Hölderlin y Hegel, que pronto habrá de escindirse en la prosecución de dos tareas diferentes. Aun cuando la de aquel es anterior y como tal se mantiene, conviene exponerla aquí en segundo lugar, según el criterio con que la Logotectónica permanece atenta a la distinción entre *sophia* y filo-*sophia* en esta fase central de la Época Última, para comenzar así por el pensamiento de Hegel, de cuyo vínculo con el resultado de la "religión nueva" da testimonio su escrito temprano titulado *Creer y saber* (*Glauben und Wissen*, 1802), que ostenta el siguiente subtítulo: "La filosofía reflexiva de la subjetividad, en lo íntegro de sus formas, esto es, la filosofía de Kant, la de Jacobi y la de Fichte." Particularmente notable aquí es el modo en que Hegel destaca lo íntegro, lo completo (*Vollständigkeit*) en la secuencia de estas posiciones históricas. Un pensamiento que, después de Hegel, sólo habrá de ser retomado por la *Topología de la Metafísica*.[29]

El tratado de Hegel concluye, ya en esos años, con una perspectiva sobre la filosofía de lo absoluto. Es así como, sobrepasando la anterior filosofía de la infinitud <Fichte>, que no había superado todavía el pensar atado a las oposiciones, se lee allí esto que sigue: "Pero el concepto puro, o la infinitud, como el abismo de la nada, donde todo ser se hunde, ha de caracterizar el dolor infinito que antes existió sólo de manera histórica en la formación y como el sentimiento sobre el que descansa la religión del tiempo nuevo, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto…" (*GW* 4, 413, 36). Una

[28] Cf. supra nota 14.

extraña apertura. El concepto puro como el abismo de la nada para todo ser, esto es, para todo lo positivo o para toda ley; separado así de la antigua filosofía del ente en cuanto ente o de la sustancia. Este concepto puro es la negatividad del pensar que ha cancelado incluso el objeto kantiano, el que se había afirmado en los fenómenos como lo otro que el yo. Con el concepto puro no sólo queda cancelado esto otro, en el sentido de un material indeterminado y sin embargo resistente, sino incluso el puro yo productivo,[30] que sigue siendo siempre el término de una oposición, donde lo otro, en el sentido del objeto, acaba por identificársele con lo absoluto mismo o con su Dios. Lo que en esta Época se mantuvo por de pronto sólo en la forma del sentimiento, se reveló finalmente en el pensamiento hegeliano para ser concebido por él: Dios mismo está muerto; una experiencia luterana incapaz de retener en lo esencial tanto el *lumen gloriae* como el *lumen naturale* y entregada así por entero al *lumen gratiae*. "Está muerto" (*ist tot*) significa por de pronto "dejó de vivir" (*ist gestorben*). Sólo un pensar asistido por la gracia conoce al Resucitado. Pero este último posee, ya en la fase inicial de esta Época, un significado apenas relevante, sobre todo si uno se atiene a los principios leibnicianos *de la nature et de la grâce*. Principios cuya traducción kantiana acaba por dejar la gracia completamente asumida en lo que se ha vuelto ahora el término primero de la *ratio* correspondiente, el de la libertad, frente al de la naturaleza. Y Hegel descansa ya sobre el suelo firme que le concede la Idea y su libertad. Sólo dentro de este horizonte posee la religión nueva el significado que le es propio.

Es allí donde Hegel restablece para la filosofía, tal como lo declara en el pasaje citado, la idea de la libertad absoluta. Ella es para él "el padecer absoluto o el Viernes Santo especulativo, que antes fue sólo histórico" (414, 17). Y que por eso mismo tampoco había sido concebido todavía en el ámbito de la filosofía moderna. Él lo restablece, "en toda su dureza e impiedad" – vale decir, en la dureza del abandono por parte de Dios (*Gottverlassenheit*), que la *Fenomenología del Espíritu* expone como el final de esa historia, que no es sino la de la experiencia realizada por la conciencia, tanto con su yo como con su objeto, incluso allí donde este último no es sino Dios. Aquí debería resultar manifiesto una vez más por qué el pensamiento logotectónico exige volver a preguntar siempre: ¿Cuál Dios? Lo cual, en relación con la posición hegeliana,

---

[29] *Vide* H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, ed. cit.

significa permanecer atento a cómo Él se determina en el desarrollo del Concepto absoluto o de la Idea pura. Lo cierto es que el mentado Viernes Especulativo resulta ser el lugar, donde, con su propio hundimiento, concluye la formación de la conciencia en cuanto esencialmente moderna.

Hegel cierra su escrito *Creer y saber* con estas palabras: "sólo a partir de esa dureza, porque lo sereno, lo más trivial y lo más singular de las filosofías dogmáticas y de las religiones naturales debe desaparecer." Lo "sereno" significa aquí, lo mismo que en el lenguaje de Hölderlin, no tanto la disposición de ánimo propia de un hombre, sino la disposición de un cielo abierto que todo lo armoniza; bajo su manto, la disposición del ánimo se vuelve "despejada", tal como también se la llama. Ella concede un modo de pensar frívolo, porque no aprieta hacia la hondura del yo moderno. Y "más singulares" son aquellas filosofías, porque hacen fructificar menos lo universal del concepto; visto con Aristóteles, permanecen atadas a un "esto" determinado. De ello dan testimonio precisamente las religiones naturales, con las que la *Fenomenología del Espíritu* abre su última sección, la consagrada a "la Religión". Tras las naturales se presenta "la religión del arte", que Hegel considera propia del mundo griego.

Si él tacha de "dogmática" la filosofía correspondiente, es porque ella supedita el conocimiento a la captación de lo inmediato. La puesta en marcha hacia el tiempo nuevo se sitúa para Hegel, por de pronto, en la posición cartesiana, en su fundación de la conciencia como la relación de "yo" y "objeto"; pero ese comienzo se verifica realmente, sólo con la autoconciencia de cuño kantiano, con la distinción del objeto, fundamental para la libertad de la misma, en "cosa en sí" y "fenómeno", a fin de poder remitir todo conocimiento sólo a este último. Así introduce Kant la condición para lo que reconoce como la diana de sus afanes: en medio de la representación imperante de una naturaleza que actúa de manera mecánica, salvar la libertad de un ser que, siendo racional, es asimismo sensible.

Lo sereno de la antigua filosofía, que conoció lo verdadero como sustancia y no todavía como sujeto, debió comenzar por oscurecerse, y ello en aquella experiencia de la conciencia, que sólo en el desarrollo de la autoconciencia y sobre todo en su concreción como espíritu y en su religión experimenta la necesidad de su propio

[30] De la especulación fichteana.

hundimiento. Sólo en su muerte se restablece el fundamento negado por ella, la Idea absoluta, la productividad del concepto puro, que tiene la libertad no sólo por contenido, sino también por forma, conviene a saber, la de la autodeterminación absoluta tanto en el método como en el sistema de su exposición. No podía extrañar, ante la enjundia de este pensamiento, que muy pronto se lo tildase de poco natural e incluso de antinatural. Pero ello, en todos los casos, sólo por parte de quienes no fueron capaces de llevar a cabo lo que él exige: la distinción de la razón respecto de sí misma, siendo así que ya antes tuvieron la distinción del hombre respecto de sí mismo – este corazón de toda *sophia* – por un pensamiento absurdo. Y por tal lo tienen todavía hoy. Allí impera el llamado por Heidegger "temor ante el pensar". Cuánto desalumbramiento no se ha derramado también sobre la Idea hegeliana. Lo que no debe confundirse con la necesidad de que ella permanezca ignorada en la modernidad radical; por no decir nada de la submodernidad y de su absoluta incapacidad de contención (*Verhaltenheit*).

En el final de *Creer y saber*, en el pasaje citado a propósito de la libertad de la Idea se habla, además, de la "resurrección <de la totalidad suprema> en la libertad más serena de su figura". Precisamente esto brinda una primera vislumbre de la transformación moderna del pensamiento de la resurrección, al que ya Lessing quiso despojar de su determinación histórica. Quien no lo hubiese entendido todavía, podrá advertir, ya por esto, que para el conocimiento de las diferencias epocales es imprescindible volver a separar una y otra vez lo pensado respecto del *continuum* mentado por el uso habitual de un nombre. Tal separación debería comenzar aquí ya con la distinción entre el modo histórico de hablar acerca de la "conciencia", y el mundanal.

La historia de su formación no acaba, en rigor, en la *Fenomenología del Espíritu*, aun cuando suele repetírselo a menudo, con el tránsito al Saber Absoluto; pues en lugar de un tránsito, como lo hace ver el pasaje citado hace un momento, estamos ahí ante un hundimiento y más precisamente ante el de la conciencia como contrincante del concepto puro, merced a la impotencia de la razón natural para diferenciarse respecto de sí misma. La experiencia de lo cual significa, en el hombre, la impotencia para volverse un inmortal; y ello, no alguna vez, sino en el presente de toda palabra sapiencial.

La *Fenomenología del Espíritu* concluye, en cuanto "ciencia de la experiencia de la conciencia", con la sección titulada: "La religión revelada". Allí la muerte de la

conciencia queda concebida como resultado de su desarrollo. Es ante todo la religión fichteana del Yo absoluto, que permanece sin embargo escindido con el Absoluto mismo, lo que provoca aquí su hundimiento. Y esto, en última instancia, en la medida en que también el Dios muere para ella, conviene a saber, "la abstracción del ser divino, que no está puesto en cuanto *Mismo* (*Selbst*)" (ed. J. Hoffmeister, p. 546; IX 419, 20); decir que "no está puesto", significa que permanece fuera de la realidad de lo racional. Precisamente por esto, el Absoluto mismo fichteano, separado del yo absoluto, no puede ser el verdadero. Lo que aquí debe morir es su representación. Escuchémoslo otra vez: "Ella[31] es el sentimiento doloroso de la conciencia desdichada, de que Dios mismo ha muerto. Esta expresión dura es la expresión del saberse más íntimo y simple, el retorno de la conciencia a lo profundo de la noche del yo = yo, que ya nada sabe ni diferencia, fuera de esa noche."

Aquí debemos comenzar por rechazar el modo de proceder característico del asociar histórico que no vacilará en querer traer aquí a colación el giro nietzscheano de que "Dios ha muerto". Una vez más cabe advertir que la semejanza es simplemente la de los términos, mientras que lo pensado en uno y otro caso es algo sustancialmente diverso, de suerte que se lo desfigura hasta volverlo irreconocible cuando se lo recubre con la apariencia de un *continuum* histórico. Nietzsche habla desde la experiencia apocalíptica de la modernidad radical; él ve a) el *pensar* creyente como un fenómeno de debilidad o de fortaleza vital, b) la *cosa* de ese pensar en orden a una transmutación inminente de los valores, c) y la *norma*, que se halla por encima de ambos, como el padecer por el hombre habido hasta el presente y como la exigencia de la autosuperación que de allí surge. Precisamente en relación con cada uno de estos tres momentos resulta válida la expresión de que "Dios ha muerto".

Las palabras de Hegel acerca de la muerte del Dios, por el contrario, tienen su sentido propio, sólo y únicamente en razón de la experiencia de la conciencia moderna, la de su fracaso ante el Saber Absoluto, cuya posibilidad pretendía negar. Precisamente por esto, el pensamiento de la muerte de Dios pierde su significado en el sistema ya maduro, y ello de un modo tan decidido que Hegel termina por considerar la mentada "ciencia de la experiencia de la conciencia" como una empresa superflua, que sólo ha de

[31] La muerte de Dios en cuanto representado.

mantenerse mientras el sistema propiamente dicho aún deba forjarse según su determinación tanto ideal como real. Pero, habiéndose presentado ya la verdad como la verdad toda, la demostración apagógica de la misma, o la prueba consistente cancelar la verdad contraria, admitida en un principio como tal, es una empresa que resulta superflua. Ahora es el propio desarrollo de la verdad inicialmente negada, el desarrollo del Saber Absoluto, lo que hace ver la falsedad de la conciencia finita.

Para el “Sistema de la ciencia” no queda pues más tarea que esta: exponer, por un lado, el despliegue *ideal* de la ciencia misma y, por otro, sobre este fundamento, su despliegue *real*. Pero por lo que atañe a la religión de que debemos hacernos cargo, ella tiene su concepto en el movimiento conclusivo de ese otro lado, representado por el espíritu absoluto, que no debería espantarnos en lo más mínimo como si fuese algo abstruso o inconcebible.

V

Lo que se conoce habitualmente como el fin de la Metafísica – con la apariencia de su superación o "vencimiento" (*Überwindung*) por parte de la meditación de la modernidad radical – es, en rigor, su "haber partido" (*Verschieden-sein*) tras la consumación de sus tareas epocales. Por eso la representación de que ha sido *vencida* o "superada" ("*überwunden*")[32]– representación sólo comprensible en el horizonte de la modernidad mentada – carece de asidero. Querer superar algo consumado es un puro dislate. La única respuesta adecuada ante lo consumado es el reconocimiento, y luego, a partir de este, el conocimiento de la tarea respectiva del pensar. La cual reclama, por su parte, que se le respete su lugar en la organización de una figura cerrada. Y las figuras, a su vez, quieren volverse diáfanas según la índole de la razón desplegada en ellas. En todo esto se perfila una historia conclusa de la filosofía que, al "haber partido", ha quedado, además, desvinculada del tiempo. Este modo de comprender las cosas significa dejar atrás de manera neta y definitiva una convicción sostenida durante largo tiempo: la de la temporalidad y, más aún, la de la finitud de todo pensar, vinculada con la inclusión del llamado "Ser" en el horizonte del tiempo; algo que, sobre todo a partir de la obra de Heidegger, sigue resonando por doquier como una suerte de verdad inconcusa.

La filosofía, junto con sus tareas consumadas, ha partido. Este su haber partido significa la cancelación del horizonte temporal y, con él, también la de aquel horizonte del Ser donde, hasta el día que corre, alienta la convicción, incluso entre los contrincantes de Heidegger, de que la cosa de toda filosofía ha sido "el ser del ente", siendo el ente mismo la cosa del pensar técnico y, por ende, la del pensar imperante. Incluso un opositor submoderno como Lévinas acepta la afirmación heideggeriana acerca de la cosa del pensar habido hasta el presente, vale decir, la del pensar metafísico, y no hace sino confirmarla cuando declara oponerse a toda Ontología, a su supuesta *fatalidad,* para convertir lo que ha sido su propia experiencia con la maldad del

[32] No: *"aufgehoben"*!

mundo en la necesidad de una "Ética"; proyecto con el que Lévinas no deja de ser un hijo de su tiempo. Aquí también se advierte el afán submoderno no sólo por librarse de una Historia que ha sido, en verdad, la de las tareas de la filo-*sophia* en cuanto cabalmente cumplidas, sino, lo que es más grave todavía, el afán por impedir que se la vea en cuanto tal. Lo que se condena allí como malo no sino una proyección de la que necesita el bien para poder brillar. Pero este bien promueve, sobre todo, un "ponerse de acuerdo" típicamente submoderno, que ya no parte del yo, sino de los otros. O para decirlo más claramente: que se ofrece por parte de ellos con el carácter, incluso, de una imposición.

¿Cómo, en tales circunstancias y después del modo en que ha sido vapuleado el espantajo torpemente identificado con el sujeto y su subjetividad, representada de una manera puramente universal y abstracta, podría uno esperar la menor disposición para comprender las tareas propias de la razón en la Época Última de la filo-*sophia*? ¿Y es que acaso podría haberla para comprender lo consumado por ella? Esto nos hace advertir algo bien curioso: que el modo de pensar propio de esta Época en ningún caso podría ser para los hombres del día algo más cercano que el pensar de las Épocas Media o Primera. Antes al contrario, la mayor cercanía, puramente ficticia, acrecienta la irritación contra una subjetividad que no es raro ver vinculada con el fenómeno cotidiano de los impulsos llamados "egoístas". Ninguno de estos altruistas submodernos querría anoticiarse, sin embargo, de lo expuesto por Fichte, para servirnos de un ejemplo elocuente como pocos, acerca de la distinción necesaria del "yo". A lo que siempre se añade, como una suerte de moho que crece fatalmente sobre lo pensado, la opinión corriente de que la filosofía progresa del mismo modo que la técnica en el ámbito de las ciencias, con la diferencia de que invita a cada cual a expresar su opinión, a intervenir libremente y sin prejuicios en sus "discusiones".

Todo esto al tiempo que se procura ignorar aquella tarea en nombre de la cual el pensar filosófico de la Época Última se ve reclamado por una escrupulosidad extrema en la forma de la "certeza" (*Gewißheit*); por no decir nada de aquella pregunta que la *Fenomenología del Espíritu* nos obliga a formular: ¿cómo es que esta escrupulosidad, esta conciencia moral (*Gewissen*), precisamente en su certeza suprema, la del yo de la moralidad, puede y debe ser desenmascarada como una falsedad absoluta, esto es, como

su hipocresía? Allí, lo más alto de una autoconciencia que ha dejado de ser abstracta es el espíritu obligado a abandonar su egoidad radical para ingresar en la religión o en el espíritu comunitario. Tal es lo que sucede en la historia de la formación de la conciencia. Pero esta formación no basta, según se dijo, para satisfacer la tarea con que se enfrenta la filosofía en la posición de Hegel, la última del despliegue epocal de aquella como un todo íntegro. Pero ahora no hablamos de la consumación de una tarea epocal, sino de la perfección o plenitud de la filosofía; algo que para Hegel comienza a delinearse en el enfrentamiento a que se refiere en su escrito *Creer y saber*. ¿Y qué es, en rigor, lo que él se propone?

Recordemos unas palabras del prefacio a la *Fenomenología del Espíritu* que revelan el propósito general de la obra: "Según mi comprensión (*Einsicht*), que debe justificarse mediante la exposición del sistema mismo, nos va todo en captar y en expresar lo verdadero no como sustancia sino, asimismo y con igual énfasis como sujeto" (IX, 18, 3). Digámoslo otra vez: todo depende de esto, y no ya según la opinión o el punto de vista (*Ansicht*) de Hegel, sino según su comprensión o inteligencia del asunto (*Einsicht*), que requiere, a su vez, una justificación; no ya una fundamentación, como cabe esperar de toda exposición filosófica, sino, al margen de ella, una justificación. ¿Por qué? Porque lo que él no necesita indagar ahora, habiéndolo comprendido ya de antemano, representa un desafío extraordinario. También para la filosofía heredada, pero sobre todo la para la de su propio tiempo, erigida sobre el fundamento kantiano.

Pues bien, ¿con qué razón afirma Hegel lo que Kant había negado de manera expresa? Lo que había negado – quién no lo comprendería de inmediato – era la posibilidad del saber absoluto; algo que, si bien se mira, no se limita a ser la meta de la exposición del sistema mencionado, porque, en relación con el saber absoluto, en lugar del tránsito hacia él, se impone el conocimiento de que *nos encontramos ya en él*; en un saber que Kant primero y Fichte después habían tenido por imposible. Pero para Hegel esta comprensión se ahonda en el sosiego con que afirma que lo decisivo, lejos de refutar a estos predecesores, consiste en reconocer que, por el contrario, el propósito fundamental de ambos se cumple precisamente en aquello que creyeron debían negar. El derecho que asiste a Hegel, más aún, el deber que hace valer al acometer su empresa

filosófica se halla en la Idea, que no es sólo el concepto racional de la libertad, sino la libertad de la Idea en cuanto tal. Esta comprensión de las cosas resulta desde luego tan extraña, que sólo puede acreditar su verdad en una ciencia absolutamente libre. Y esta se justifica no por apelar a nada exterior, sino por una distinción gracias a la cual, fuera ya de la *Ciencia de la experiencia de la Conciencia*, se presenta y se despliega una *Ciencia de la Lógica*, tal como debió entenderse la ciencia absoluta tras el antecedente inmediato de la especulación fichteana y kantiana. Sólo esta distinción de la ciencia en "Fenomenología" y "Lógica" que es en última instancia una distinción de la razón respecto de sí, libera la mentada exposición del sistema. Esta singularidad es una condición que el principio hegeliano ni siquiera debe mantener como tal, siendo lo suficientemente libre como para principiar sólo por la decisión de atenerse al pensar puro, que no es sino la decisión de la razón de atenerse a sí misma. En ningún caso podría extrañar que el trajín escolar trate por todos los medios de cerrar los ojos ante algo aparentemente tan extravagante, y ello, cuando no se limita a encontrar alivio en la afirmación escueta de que Hegel es abstruso e incomprensible. A Kant, en cambio, se lo tiene por comprensible, a no ser que el entendimiento correspondiente acabe por discurrir ateniéndose al modelo del "plain and familiar language" de Locke.

Tratemos de aproximarnos a la singularidad mentada viniendo, por así decir, desde Kant. Ya en su libro titulado *Kant y el problema de la Metafísica*, Heidegger afirmó que el descubrimiento kantiano de la imaginación como raíz común de la sensibilidad y el entendimiento quedó cancelado en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, donde Kant suprime lo relativo al mismo, y ello, según Heidegger, por temor ante el abismo que vio de pronto abrirse allí ante sus pies; un abismo – aquí habla a todas luces un pensador "moderno" – en relación con la valoración tradicional de la *ratio*. Pero, ¿es esto así? ¿Retrocedió realmente Kant ante su propio descubrimiento, siendo este, además, de tan vastos alcances? ¿Cómo habría podido hacer semejante cosa, teniéndose por bien sabido que tal descubrimiento lo había hecho ya Hume, el mismo autor que lo había despertado de su sueño dogmático, encaminándolo hacia el criticismo en las cosas del entendimiento? Aquí se advierte una vez más qué importante es mantener siempre con claridad ante la vista el lugar preciso donde se sitúa un pensamiento, porque esa imaginación de la que habla Kant en el pasaje de la *Crítica de*

la razón pura señalado por Heidegger es la imaginación entendida en sentido *teórico*. En cuyo caso y en consonancia con lo dicho más arriba, se trata de la imaginación *reproductiva*, subordinada por Kant con todo derecho al entendimiento <la *ratio*>, en la medida en que esta puede servirse de aquella en el acto de conocer. La imaginación productiva o "poética", en cambio, en cuanto a su tarea propia, no se encuentra subordinada ni antepuesta, sino *coordinada* con la razón. ¿Y cómo alcanza ella semejante dignidad? También aquí el criterio decisivo es la libertad. Algo de lo que la imaginación del entendimiento, sometida a la ley de la asociación, en rigor, carece. Sólo aquella otra, la que *colabora* con la razón, manifiesta en lo espontáneo de su operar una especie de libertad. No tanto una libertad de elección, propia de la razón práctica, sino la de una actividad en última instancia "genial" y, por lo mismo, originaria. Con Rousseau podríamos llamarla "natural", o "innata", para diferenciarla de la libertad conquistada, la realizada de manera comunitaria.

En la "Doctrina de la ciencia" de Fichte, ambos lados de la imaginación se ven reducidos al concepto, y ello, en relación con las acciones originarias y por de pronto inconscientes del espíritu humano, conviene a saber: poner, oponer y poner a la vez. La imaginación cobra aquí una nueva dignidad porque estas acciones resultan constitutivas para la razón. Lo que las separa de la actividad de la imaginación corriente es sólo la finitud de esta última. He aquí una observación sorprendente de Fichte en medio de la exposición metódica: "no habríamos podido advertir en absoluto todas las indagaciones realizadas hasta aquí sin un engaño benéfico de la imaginación, que, sin ser notada, proporcionó un substrato a aquellos momentos meramente contrapuestos" (II 366, 19), vale decir, algo subjetivo y algo objetivo en el ánimo humano; "no habríamos podido pensarlas, porque eran una nada absoluta y sobre la nada no puede reflexionarse. Este engaño no podía ser impedido ni debía serlo tampoco; sólo había que descontar y excluir de la suma de nuestras inferencias, lo producido por él" (33). Este pasaje, apenas comprensible en un primer momento, puede, cuando menos, hacernos barruntar el valor de la imaginación en la reflexión fichteana. Si aquí mencionamos esto es para poder advertir, además, siquiera de lejos, que la libertad de las acciones originarias del espíritu humano, tal como lo concibe Fichte, está supeditada, en cuanto a su realización sistemática, al trabajo esencialmente finito y "finitizante" (*verendlichend*) de la

imaginación y en particular a su productividad, aun cuando se trate, como en este caso, de un engaño. También esto permite vislumbrar cómo el pensar de la Época Última debe hacerse cargo, por amor a la libertad, de la negatividad de la razón.

Pero he aquí también, ahora por parte de Hölderlin, el alumno de Fichte, una mirada de soslayo hacia la situación compleja en que se halla la imaginación productiva, cuando se realiza de manera poética, en su relación con la Filosofía. En enero de 1799, al escribir a su madre desde Homburg a propósito de su verdadera vocación, que lo ha apartado no sólo de la teología, sino también de la filosofía, lo hace en estos términos: "Me asustaba el título de poeta huero". Él comprende bien que tal título es algo muy poco digno y querría, como es razonable, que un poetizar de verdadera enjundia no se viera confundido con algo semejante. También aquí la homonimia oculta lo propio de su tarea poética, cuya dimensión originaria, recordada por Kant, requiere genio. Y a este último el mero nombre de "poeta" le resulta casi intolerable; aun cuando no pueda tener conciencia alguna de su genialidad ni esté dispuesto, incluso, a creer que la tiene. Pero no por ello deja de reaccionar con una sensibilidad crítica ante su situación.

Hölderlin prosigue: "Durante mucho tiempo no supe por qué, en relación con el estudio de la filosofía, que normalmente recompensa con sosiego la empeñada aplicación que exige" – ¿cómo habrá sabido él de una experiencia tan poco frecuente? – "cuanto mayor era el ahínco con que a él me entregaba, tanto más intranquilo y hasta perturbado me volvía; y ahora me lo explico pensando que así me alejaba un paso más de lo necesario de la que es mi tendencia propia, y que mi corazón suspiraba por sus ocupaciones queridas en medio de ese trabajo antinatural, así como los pastores suizos anhelan su valle y sus rebaños cuando se ven obligados a vivir como soldados. ¡No diga que esto es un puro devaneo! Pues entonces, ¿por qué estoy tranquilo y soy bueno como un niño cuando, sin ser estorbado, ejerzo en dulce ocio esta, la más inocente de todas las ocupaciones (…)."

Ante estas palabras conviene tener presente que el poeta no realiza estas experiencias de que habla en el estadio natural de la infancia, sino en virtud de una ἐποχή, lograda no sin esfuerzo, ante el apremio del mundo que acaba, por lo general, apoderándose de uno. A diferencia de lo señalado por Heidegger a propósito de este

pasaje en sus "Comentarios",[33] aquí no se habla de juego alguno, por mucho que Hölderlin se compare con un niño, pero sí del ocio, como de un contenerse, que también la filosofía conoce como algo que le es familiar; aquella σχολή donde siempre supo hacer valer su libertad. A partir de ella se comprende también la inocencia de un poetizar que no querría verse confundida con lo meramente inocuo o inofensivo. Es inocente sólo a causa del permanecer cabe sí, propio de la imaginación productiva, que al crear no se propone conseguir nada, pero a la que le es esencial dar de pensar.

Con cuánta firmeza la ocupación del poetizar quiere verse diferenciada del juego inofensivo de los niños – ¿pues cómo podría, por lo demás, ser inofensiva la palabra que habla de lo santo o de la fundación de una religión? – se advierte al punto, cuando Hölderlin prosigue en el lugar citado de este modo: "(ocupación, la más inocente de todas) que sólo es honrada, y con razón, cuando se la ejerce con una maestría de la que seguramente yo, y también por el motivo indicado, carezco todavía, porque ya desde la adolescencia nunca me atreví a ejercerla en el mismo grado que algunas otras tareas, aquellas que llevé a cabo con cierto exceso de amable escrupulosidad por amor a mi situación y por temor a la opinión de la gente. Pero lo cierto es que todo arte exige la vida entera de un hombre, y que el discípulo debe aprender en relación con ese arte todo cuanto aprende, si es que quiere desarrollar las disposiciones necesarias en lugar de que estas acaben siendo sofocadas." Aquí Hölderlin somete su poetizar a la norma de la maestría, llamada *sophia* por los antiguos. También la obra de la imaginación productiva se halla, en cuanto a su exposición, sometida a un juicio, a una crítica, que es en primer lugar una autocrítica. Sólo por ello se ve Hölderlin obligado a reclamar para su imaginación poética un despliegue absolutamente propio y sin ningún estorbo; no para preservar su inocencia, sino para recobrarla ante el proceder habitual de los poetastros; pues según el estado propio de su Época, el poetizar no podría ser nada originario.

Pues bien, tras esta breve digresión acerca de la imaginación concebida de modo filosófico y realizada de manera poética, retornemos a aquello de que se trata, al pensar, con Hegel, en la producción del sistema de la ciencia; aquí está en juego la verdad – no la bondad del Bien supremo, tampoco la Belleza –, en la medida en que ella es el todo.

[33] *Vide* la conferencia "Hölderlin y la esencia de la poesía", § 1, en el volumen *Erläuterungen zur*

Repitámoslo otra vez: "Nos va todo, según mi comprensión, en captar y expresar lo verdadero no como sustancia sino, *asimismo y con igual énfasis* (*ebensosehr*), como sujeto." ¿Por qué Hegel amortigua, por así decir, el "no" tan resuelto de la primera parte de la oración, ese "no como sustancia"? La diferencia en lo verdadero, señalada por él de este modo, permite comprender la diferencia entre la filosofía nueva (o moderna) y la antigua, vista esta última por Hegel sobre todo en la forma del pensamiento aristotélico, que nada autorizaría a considerar como falso. ¿Por qué no? ¿Por qué la filosofía hegeliana exige, a diferencia de las de Kant y Fichte, este cuidado aparentemente histórico, incluso en orden al fundamento del sistema? La respuesta a esta pregunta reside en la división, no de la filosofía de la conciencia o de la reflexión, sino de la Lógica: por un lado la del Ser y por otro la del Pensar. Tal como ella se encuentra "liberada" ya de la oposición propia de la conciencia, conviene a saber, la que media entre el "yo" y su "objeto".

Aun cuando este no es el lugar de plantear semejante asunto – puesto que nuestra lección apunta ya hacia la religión dentro del marco de la diferencia entre filo-*sophia* y *sophia* – señalemos a título de orientación general al menos lo siguiente: el hablar de lo "objetivo" y de lo "subjetivo" sólo puede tomarse aquí como signo de una distinción no muy clara por de pronto. Pues la distinción tradicional, que acabó por volverse moneda corriente, en ningún caso podría servirnos de asidero. La determinación filosófica de tal diferencia obedece de manera exclusiva a la tarea intelectual a la que se subordina. Teniendo en cuenta que ella tiene su lugar propio en el ámbito de la Época Última, convendría ver, acerca de su realización, la sección correspondiente en la *Topología de la Metafísica* <ed. cit.>. De manera más puntual Hegel recuerda, allí donde, en su *Ciencia de la Lógica*, introduce la distinción entre lógica "objetiva" y "subjetiva" y también, por ende, la distinción de lo verdadero, decisiva para su ciencia en general, que toda la filosofía anterior concentró sus esfuerzos en los asuntos de la lógica objetiva o bien, para decirlo con la tradición, en la doctrina acerca del ente en su acepción tanto universal – la supuesta "ontología" – como particular, esto es, la doctrina relativa a las tres totalidades de la razón: alma, mundo y Dios. De donde se desprende que para Hegel su propio cometido, esto es, el concebir lo

---

Hölderlins Dichtung, Francfort del Meno, [5]1971; hay trad. española.

verdadero como sujeto, no había sido tenido en cuenta hasta entonces en ningún lugar ni, mucho menos, realizado, a pesar de la cacareada "filosofía del sujeto". El único trabajo preparatorio que ve en tal sentido es la lógica llamada por él "objetiva", esto es, la del "ser" y la de la "esencia" (o la de la reflexión). Incluso en Heidegger llama la atención el modo atropellado con que, movido por su pregunta "¿Qué es Metafísica?", se comporta frente al antecedente hegeliano; un pensador francamente "moderno" a quien no tendría caso querer echarle esto en cara, aunque lo dicho bien podría prevenir a quienes en plena Submodernidad se dejan seducir todavía por su juicio, en lugar de mantenerse atentos al hecho capital de que la filosofía "ha partido" y de comprender esto a la luz de lo consumado por ella.

Pero veamos cómo el propio Hegel piensa lo que aquí ante todo importa: que lo verdadero y, por ello mismo, la cosa única de la *ciencia*, ha de ser concebido también como sujeto y no principalmente como substancia. Sus contemporáneos británicos califican un discurso semejante de "abstruso", uno cuyo sentido resulta oscuro o, mejor, enigmático. Por "sustancia" se entiende tradicionalmente la materia o el contenido de algo. Y la costumbre remite en tal caso a la definición aristotélica que se ha vuelto clásica pero que ya para la razón mundana de la Época Última, en particular para Locke, resultaba inútil. Tal definición reza: "sustancia" es un ὑποκείμενον o algo que se presenta de manera autónoma, en relación con lo cual se predican los accidentes, mientras que aquel "algo" se comprende sólo en relación consigo mismo. Sólo que ya la filosofía de la conciencia redujo eso, que para la predicación goza de autonomía, a un "esto", a algo *tenido* simplemente por tal en cada caso, sin poseer ya por ello un presente propio. En el mismo comienzo cartesiano de la Época Última, la sustancia no es más que sujeto, vale decir, aquello de que se trata o, más precisamente, de que yo tengo conciencia. Y en el despliegue de la filosofía correspondiente se mostrará que el mentado sujeto es, por de pronto, su objeto.

Sólo que esta explicación de tipo "nominal" nos ayuda poco en el caso de Hegel porque se mantiene en el plano de una universalidad abstracta, referida a una pluralidad indeterminada de objetos e incluso de sujetos. Mediante reminiscencias históricas no damos nunca con aquello por donde la consideración debe, en rigor, comenzar, esto es, no logramos ver la tarea histórica a que se subordina un pensamiento determinado. Por

mucha erudición que la historia aporte, también en relación con los diversos significados de los términos utilizados por la filosofía, ello nunca permitirá contemplar la tarea de Hegel como algo que alcanzó su cumplimiento pleno. Y de este modo jamás se logrará dar con aquello que, en orden a todo aprender, es lo que ante todo importa: el reconocimiento de lo ya consumado, en la medida en que sólo esto nos introduce en la tarea presente o actual (*gegenwärtig*) del pensar, a lo que hubimos de referirnos en el comienzo de estas lecciones.

Tendría que resultar claro entonces lo siguiente: que todo el empeño a que se entrega la filosofía de esta Época está orientado a dilucidar el presupuesto (*Vorgabe*) de una sabiduría que reclama la atención tanto de la razón natural y mundanal como de la conceptual. Su nombre, que en un primer momento sólo vale para señalar una tarea, no es otro que el de "libertad". Que esta no es una cosa concreta (*Ding*) y ni siquiera una pura cosa indeterminada (*Sache*), es algo que se comprende sin dificultad. Que ella sea, en cambio, una causa (*Ursache*) es ya algo controvertido, y la controversia debió llevar la dilucidación hasta aquel punto extremo donde la libertad, ya ni siquiera en cuanto concepto puro de la razón, sirve de fundamento suficiente a esta dilucidación, porque ella, la libertad misma, debe alcanzar todavía una determinación que sólo se logra mediante la distinción de la razón respecto de sí misma.

En cada una de sus tres Épocas la filosofía se ha visto ante un desafío semejante: primero en relación con la Justicia, luego en relación con la Bondad presente en todas las cosas, y finalmente en relación con la Libertad en su acepción absoluta, esto es, al margen de toda consideración de lo otro que ella. De modo que la distinción, iniciada ya por sus predecesores y completada por Hegel de manera cabal consiste en que la razón misma ha de verse como una figura no ya de la historia de la conciencia,[34] sino del concepto puro. Tan pronto como las cosas son concebidas de este modo, la tarea intelectual de la Época Última queda consumada, lo cual es tanto como decir que la exigencia de pensar lo verdadero, liberado ya de toda objetividad, no sólo como sustancia sino, finalmente, como sujeto de la libertad mentada, ha sido satisfecha. Sólo ante este sujeto se comprende cabalmente que la libertad necesita siempre de aquel

[34] Como se lo hace en la *Fenom. del Espíritu*.

desarrollo que únicamente el concepto puro puede realizar y donde ella alcanza su debida transparencia.

Pero querer presentar el pensamiento hegeliano sin su desarrollo en la totalidad del sistema sería algo quimérico de no poder apelar al sosiego que nace de su "haber partido". Y si a la Logotectónica le asiste algún derecho para hacerlo, este descansa sólo en la tarea rigurosamente actual del pensar, por la que se vuelve hacia la relación epocal entre filo-*sophia* y *sophia*. Repetimos que no es este el lugar para desplegar el pensamiento hegeliano ni, por lo mismo, para concebirlo en su sentido propio. Esta lección se ha propuesto realizar un trabajo diferenciador <una "faena cisoria", Ortega y Gasset>, cuya razón de ser no es sino nuestro presente. Con respecto a Hegel hay que diferenciar lo ya concebido, conviene a saber, la lógica: por un lado la objetiva, por otro, la subjetiva. Como estos adjetivos apenas si dan a conocer el trabajo del concepto, no puede extrañar verlos aparecer con diversos significados en la obra de Hegel. Si nos mantenemos en nuestro ejemplo, el de lo verdadero como sustancia, es fácil ver que esta proposición, teniendo en cuenta la diferencia introducida por el sujeto, hace pensar por de pronto en el giro cartesiano frente a la tradición aristotélica, pero también, en un segundo momento, en el giro kantiano del objeto: de la "cosa en sí" al "fenómeno", y también en el giro fichteano, por el que la sensación cobra un nuevo sentido: de su referencia a un objeto exterior al hecho de su presencia en mí. Sólo entonces realiza Hegel el saque por sobre la conciencia en cuanto tal hacia el reino de las sombras del concepto puro.

Por lo que atañe a la división de la obra mentada, repitamos lo siguiente: ya la Lógica objetiva no conoce ningún objeto exterior, ni siquiera un Dios, que para la religión fichteana del yo absoluto se sitúa todavía un más allá. Objetiva es la Lógica pura en el sentido de que sólo tiene que habérselas con las determinaciones intelectuales puras de lo objetivo, esto es, del ser y de la esencia o el parecer. Pero precisamente cuando se trata de esta relación, el pensamiento no es todavía libre, pues la razón no se halla plenamente cabe sí misma. Sólo la Lógica de lo verdadero *en cuanto sujeto* – aquella donde Hegel ve su mérito más original y propio – tiene que ver pura y exclusivamente con el concepto. La Lógica que da cuenta de él no es sino la "de la esencia, que ha asumido la relación con un ser o con su parecer y que, en su

determinación, ha dejado de ser exterior para ser lo subjetivo libre y autónomo o, mejor, el sujeto mismo" (XI 32, 22).

Tal vez llame la atención el hecho de que Hegel, en relación con la "Lógica del concepto", sostenga que ha sido forjada sólo por él. Pues ya Kant había señalado, como algo curioso, que sólo una ciencia, conviene a saber, la Lógica del concepto, del juicio y del silogismo hubiese sido inventada por Aristóteles y ello con una perfección tal, que no permitió después ningún progreso digno de nota. Y sin embargo el propio Kant fue el primero, por su parte, en crear una Lógica que, si bien acoge la lógica tradicional, la amplía por el lado de la llamada "Lógica transcendental", referida a las condiciones de la posibilidad de nuestro conocimiento de objetos en la medida en que estos no son ya cosas en sí, sino fenómenos. Este es el antecedente que asume Hegel – no sin la mediación de la especulación fichteana – cuando por sobre la lógica del ser y por sobre la lógica, más interior en su concebir, del parecer o de la reflexión, avanza hacia el reino del concepto puro, que, al haber asumido la oposición inmediata de lo objetivo y lo subjetivo es ya "lo libre" en cuanto tal.

¿Y a qué resultado se ve conducido su desarrollo? En orden a nuestro propósito oigamos, de la sección final de esta Lógica única y sin precedentes, la de este "sistema de la totalidad" (XII 250, 24) donde se despliega el concepto puro de la razón, sólo lo siguiente: el concebir "levanta siempre hasta el peldaño de una determinación ulterior la masa íntegra de su contenido previo, y no sólo no pierde nada en virtud de su progreso dialéctico, no sólo no deja nada detrás de sí, sino que comporta todo lo ya adquirido y se enriquece y concentra en sí mismo." ¿No conoció también la imaginación productiva, mejor, la imaginación de la humanidad del hombre, un crecimiento semejante? Es esta una pregunta que en su momento habremos de formular a Hölderlin.

Hegel prosigue en el lugar citado de este modo: "Cada nuevo peldaño del ir fuera de sí, esto es, de una determinación más amplia, es también un ir hacia dentro de sí, y la mayor extensión es a la vez una mayor intensidad. Lo más rico es pues lo más concreto y lo más subjetivo, y lo que se recoge en la profundidad simple, lo más poderoso y abarcador. El ápice supremo y el más vigoroso es la personalidad pura, que, sólo en virtud de la dialéctica absoluta de su propia naturaleza todo lo abarca y mantiene en sí porque hace de sí misma lo libérrimo." (251, 6). Ante este pasaje volvemos a

vislumbrar qué significa la realidad que al igualarse con su racionalidad o inteligibilidad se ha vuelto en tal sentido verdadera.

La personalidad pura que ha hecho de sí misma lo libérrimo; tal es la suma y el compendio de esa productividad singularísima que, en el horizonte de la conciencia moderna, se vio representada como su propia formación (*Bildung*), como su trabajo consigo misma. Hasta alcanzar en el concepto pleno su completa transparencia. En este cumplimiento se cierra la filosofía concipiente de la Época Última. Sólo que antes debe sumarse a la Lógica lo que Hegel, en sus esbozos tempranos del sistema se había representado como la tarea de una "Filosofía real" (*Realphilosophie*). Pero, ¿qué significa aquí "sumarse"?

Este modo de hablar es demasiado impreciso, porque parece sugerir que hay algo ajeno a la razón, algo que, en tal caso, sería un puro absurdo. La Lógica hegeliana, por su misma naturaleza especulativa, es un círculo del pensamiento cerrado sobre sí de manera perfecta. ¿Cómo cabría pensar que pudiera haber allí algo más? En este punto debemos recordar que la Idea posee dos momentos, siendo ella, de suyo, fin absoluto e impulso (*Selbstzweck und Trieb*, 176, 25). El fin absoluto del concepto puro se ha visto alcanzado ya con el desarrollo de la Lógica. Pero no, en cambio, el impulso que lo mueve a unirse con una realidad que, en lugar de quedar encerrada en la Idea, es lo abierto (*das Offene*) – así lo nombrará Hölderlin – de la llamada "Naturaleza", tanto física como espiritual. En ella, la Idea ha retrocedido otra vez hacia la inmediatez del ser. Pero hacia la de este último en cuanto concebido y en donde el movimiento íntegro de la Lógica no puede quedar olvidado. Aquí no sólo se manifiesta la libertad de la Idea, sino algo más todavía, que ella es "liberación absoluta" ("*absolute Befreiung*") y, además, de qué modo lo es. Pero nada autoriza a pensar que estamos aquí ante un simple tránsito (*Übergang*), porque también en la Naturaleza el concepto permanece cabalmente consigo, sin verse en modo alguno enajenado en ella.

"El tránsito a lo otro ha captarse aquí pues, antes bien, de este modo: que la Idea se suelta o se pone a sí misma en libertad, permaneciendo absolutamente segura de sí y reposando en sí misma" (21). Soltarse para volverse naturaleza; esta libertad de la Idea al realizarse como una "liberación" mueve a Hegel a hablar de una "decisión" o "resolución" (*Entschluss*) de la Idea pura: la de determinarse como exterior a sí misma

(29). No ha faltado quien considere enigmáticas o incomprensibles estas palabras, y sin embargo ellas tienen la transparencia de una libertad a la que ya Kant prestó oído en la medida en que ahí se hace valer un principio absoluto. Precisamente este pensamiento sostiene el modo en que la razón conceptual en esta Época se valora a sí misma, al saberse libre hasta en su raíz. Aquí vale la palabra de Hölderlin en "Patmos", uno de sus himnos tardíos: "Que uno permanezca en el principio" (II 181, 148). Este "permanecer en el principio" encuentra su eco precisamente en el pensamiento hegeliano. Él no necesitó abandonar nunca su principio, porque para él lo verdadero ha sido aquel todo que quería ser concebido como sujeto y no sólo como sustancia. Un sujeto que, siendo absolutamente libre, se libera por sí mismo. En él palpita el corazón de la Época. Haberse liberado para ser principio. Y para permanecer en tal principio.

Aquí ingresamos en la otra gran esfera del pensamiento hegeliano, la de la ya mentada Naturaleza, que remite a la Religión nueva de Hölderlin y de Hegel. También aquí debemos recoger en su resultado el desarrollo íntegro de la Naturaleza, tanto física como espiritual. Bastará para ello con señalar el significado de la muerte, concebida como la liberación respecto de la necesidad natural, y ello en orden a la libertad siempre constitutiva para el espíritu. Es él quien *pone* como un supuesto, en relación consigo, la naturaleza y la muerte natural y quien, de este modo, puede también abstraer al hombre respecto de su condición natural. Esto significa que puede soportar el "dolor infinito" surgido de la negación de la inmediatez individual: un libre despedirse de las propiedades accidentales del individuo a favor de su racionalidad (3ra. ed., § 382).

La Naturaleza debe volvérsele al hombre su mundo, pero uno *supuesto* por él y no simplemente dado. Precisamente por ello, uno propio del hombre en cuanto "ser mundanal" (*Weltwesen*), tal como se lo representa la *Crítica del Juicio*. Sólo que el espíritu también se libera, por último, de la historia de este mundo y lo hace al juzgarlo o al ejercer ante él en su totalidad una autoridad tribunalicia. ¿De qué mundo se trata aquí? Del dispuesto para un juicio semejante, que no es sino el de la eticidad, tal como esta alcanza su última concreción en la comunidad representada por el Estado. Este es, por de pronto, sólo uno entre otros, pero, en última instancia, el de un pueblo histórico. En cuanto tal es siempre, aunque sólo por un cierto tiempo, propiedad particular de un espíritu tal como el de la Revolución Francesa y el del imperio de Napoleón; espíritu

que no por acaso brilla en los cantos patrios de Hölderlin, y en particular en aquel de sus poemas tardíos titulado “Celebración de la paz” (“*Friedensfeier*”).

Un pueblo que se ha vuelto histórico en sentido universal se juzga a sí mismo tan pronto como su espíritu, por así decir, lo abandona. De lo consumado en su servicio sólo le queda, para permanecer en el final de la Época mentada, la fama propia de una “grande nation”. Pero tan pronto como el Espíritu se desprende también de la Historia universal se vuelve absoluto, apartando de sí “las limitaciones de los espíritus de los pueblos particulares y su propia mundanidad” (§ 252). ¡Cómo no habría de afectarnos de un modo estremecedor, precisamente en relación con ello, el “haber partido” de la Filosofía y la irrupción de la meditación moderna acerca del sentido, articulada en torno a la obra de su razón apocalíptica! Dejemos reposar sobre sí mismo este suceso francamente extraordinario, pero no sin la amonestación a mantenernos atentos a la situación de completo aislamiento en que se halla la filo-*sophia* tras haber consumado su tarea, una vez concebido el espíritu absoluto del arte, de la religión y de sí misma.

Precisamente en relación con esto ve la Logotectónica la necesidad de plantear de manera renovada la pregunta por el presente del pensamiento hölderliniano.-

VI

Descartes observó alguna vez que el pensar filosófico es algo tan simple como contar. Puede ser, aunque a veces uno se ve asaltado por la impresión de que algunos hombres son incapaces de contar hasta "tres". Saber qué número sigue a tal otro, saber que los números forman series, no es algo tan sencillo y requiere un cierto aprendizaje. Si se trata de la Filosofía, esta ha necesitado precisamente de aquella doctrina que el propio Descartes se representó como "el método", el de un pensar según la norma de la conciencia, atento, sin interrupciones o saltos, a las consecuencias de lo pensado. Tales consecuencias son, en la Época Última, la condición de aquello que en la madurez del sistema hegeliano veremos presentarse como el "silogismo de los silogismos".

Es indudable que este pensamiento no es algo tan simple aun cuando, en otro sentido, efectivamente lo sea. ¿Para quién, empero? Oigamos nuevamente a Descartes: para quien satisface la condición expresada en latín mediante el giro de *mentem a sensibus abstrahere*, apartar el espíritu del comercio con los sentidos. Lo cierto es que a los hodiernos reconocer la autonomía del espíritu frente al cuerpo es parece no sólo difícil, sino odioso. Incluso a los maestros de la "locura griega" <*i. e.* a los profesores de filosofía> la mentada distinción cartesiana les resulta perturbadora. Y ello con la consecuencia, apenas advertida, de que quien pierde a causa de ello es la sensibilidad, y más precisamente un diferenciar que valiéndose de los sentidos reclama, además de discernimiento, aquella imaginación productiva que solicitó la reflexión de Kant. Sólo el espíritu abstraído de los sentidos posee la libertad requerida para hacerse cargo del don que les es propio.

Pues bien, la Logotectónica, por su parte, aprendió de la Meditación acerca del sentido, cobijada por la modernidad radical, a no desoír su gran "No". La Modernidad, que en su núcleo ha comprendido cómo, en última instancia, el mantenerse reducido a la corrección del juicio propio de nada vale; sobre todo, allí donde se hace valer la mirada freudiana sobre el "malestar en la cultura", según el título del ensayo famoso (*Unbehagen in der Kultur,* 1930). Y por eso insiste en el rechazo del mundo habido

hasta el presente, anticipándose a la aurora, siempre retenida, de un mundo venidero. Pero en el lenguaje de la submodernidad falta una firmeza de semejante tenor. Él se conforma con un "dejar abierto" que pretende se lo entienda como un signo de tolerancia. Sólo que tal "apertura" clausura de antemano la posibilidad de un pensamiento capaz de introducir una diferencia fundamental en el todo. El pensamiento de un pensar que, a diferencia de los pareceres imperantes, quiere ser mediado de intento por un aprendizaje.

Aprender a pensar; ¿para qué, si ya cada cual es capaz de hacerlo, sin más, por su cuenta? ¿Cuáles pensamientos serían aquellos que uno no piensa por sí mismo, esos que a todas luces uno no está obligado a pensar, puesto que tampoco podría hacerlo si quisiera? Pensamientos que sólo cabe pensar en cuanto dados.

Ante la barrera de la modernidad radical Heidegger preguntó: "¿Qué significa pensar?" Su respuesta querría ser comprendida como una misión, como un envío (*Geschick*). ¿Cuál? El de una penuria (*Not*). ¿Cuál? Ninguna de las muchas que conoce la vida cotidiana; oponiéndose a lo conocido y familiar aparece aquí la penuria de la falta de penuria (*die Not der Notlosigkeit*). ¿Qué peregrina experiencia podría abonar algo semejante? Heidegger responde: la del olvido (*Vergessenheit*), más aún, la del abandono (*Verlassenheit*), por parte de aquello que da de pensar. Y él descubre esta ausencia precisamente allí donde el pensar decisivo ha estado en su propia casa, por así decir, esto es, en la ciencia de los primeros principios y causas, en la ciencia del ser del ente, en particular en la plenitud hegeliana de la misma y, por último, históricamente, en su inversión (o perversión) nietzscheana.

Este cargo resulta tan tremendo, tan excesivo, que el pensamiento anárquico de la submodernidad decidió tergiversarlo y así ese envío (o destino) del ser del hombre vino a quedar privado tanto de la exigencia de ser pensado como de su determinación y firmeza. En su lugar apareció un simple *continuum*, el de la historia de una decadencia; no ya la del ser del hombre, la de su naturaleza eminentemente productiva, sino la de la humanidad occidental, a la que ahora urge sobreponerse en todas sus exigencias y pretensiones. La gran negación de la meditación moderna acerca del sentido acabó aquí por hundirse en una pluralidad de negaciones pequeñas, en las que debe participar todo aquel que se reconozca como hombre; y esto, en el modo de una crítica al estado de

cosas heredado e imperante hoy por hoy en el mundo submoderno. Como resultado de la emancipación preconizada desde entonces por doquier, la Historia ha quedado finalmente descuajada de ese mundo. Es así como en la submodernidad también ha sido dado expresamente de baja el pensamiento de los llamados "grandes pensadores" de nuestra tradición. Sobre todo aquellos a quienes alguna vez se tuvo por los "pensadores principales" ("maître-penseurs") de la modernidad radical han quedado estigmatizados como una suerte de ralea antidemocrática. Aquí ninguno debe ser el amo, porque tampoco entre los que aprenden ha de haber maestro alguno. Es así como el negocio actual del pensar, en su contracción al análisis lingüístico del pensamiento, sólo aspira a realizarse en la forma de un trabajo grupal: la labor preferida es la de un *team*. Y esta inclinación expresa cuál es la capacidad que tal pensamiento reconoce como propia, conviene a saber, la de la comunicación exitosa. La soledad del "padre" moderno del pensar funcional, la soledad de un Frege, es un peligro por el que hoy ya nadie puede verse amenazado. ¿Qué cabe inferir de todo esto para la tarea de aprender y, más aún, para la de un aprender cuya materia es el pensar?

En la llamada sociedad del aprendizaje vale la convicción de que los hodiernos deben aprender sin cesar. Esto es sólo en apariencia una verdad de Perogrullo, aun cuando de un antiguo sabio griego como Solón oímos aquello de que: "envejezco aprendiendo siempre mucho" (γηράσκω δ'αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος, 18 West). Aquello de lo que él aprende es ante todo la experiencia (πεῖρα), una experiencia vital, desde luego, gobernada por un saber: el de las Musas. En términos análogos juzga Aristóteles al comienzo de sus *Segundos Analíticos*: "Toda doctrina y todo aprendizaje que" – a diferencia del mero adiestramiento – "reclama la actividad del entendimiento, surge de un conocimiento previo", y él se remite acto seguido al ejemplo de las disciplinas matemáticas. Pero ni la experiencia vital soloniana, ni la ciencia aristotélica es algo que el lugar común de nuestros días, el de apelar a la sociedad del aprendizaje, tenga ante la vista. Porque lo que ahora realmente cuenta no es aquello que da de saber, no es la doctrina de un maestro, sino la *performance* indefinida de un aprender exitoso que debe acrecentar, para cada individuo, la posibilidad de que la sociedad pueda servirse de él. Con tal fin los objetos de este aprender se "adoban", como nunca antes, de manera didáctica. Y esto, no en último lugar, en las llamadas instituciones de enseñanza

superior. Tampoco en ellas deja de hacerse presente la convicción de que, por lo que toca a la enseñanza, lo que cuenta, en última instancia, es el éxito con que se "llega" a los oyentes. Pues en el horizonte general del lenguaje se la ha de enjuiciar como un modo más de comunicación que, o logra su cometido o no lo logra. A diferencia de lo que ocurre en el horizonte del Mundo y en el de su Historia, aquí se exige por doquier que todo sea inmediatamente comprensible. No como si debiese darse por supuesto que la cosa misma lo sea para cada cual, pero sí el éxito del intento por "hacerla llegar", tal como hoy se dice. De donde resulta, por primera vez en nuestra tradición científica, una hegemonía de la Didáctica[35] sujeta a la norma de una "democratización" del aprender; y aquí lo decisivo es siempre el "otro", entendido de manera submoderna; no ya el "yo", ni siquiera en el sentido en que lo conoce la hermenéutica, como un puro sujeto de "vivencias" aleatorias.

Toda esta consideración preliminar no pretende sino mostrar, para decirlo con una palabra, que el pensamiento hegeliano se ha vuelto hoy inaccesible a los submodernos; hecho que la febril ocupación erudita con sus textos no hace sino encubrir. Por de pronto, ese trabajo atañe sólo a una Historia de la Filosofía que, como se ha dicho, ha quedado ya descuajada de la esfera del Lenguaje. Querer prestarle un presente por vía de continuidad no es sino un modo de alentar, queriéndolo o no, la vida de los clichés del pensar submoderno.

Un pensar cuyas costumbres de naturaleza "crítica" no permiten, en rigor y contra toda apariencia, aprender a pensar y ello en la medida en que esa crítica impide *traducir* en nuestro presente y para él la experiencia heideggeriana. ¿Cuál experiencia? La de que *no pensamos*. No es este el lugar para explicar semejante aserto, pero al menos debería ser claro por lo dicho que aquí resulta imperiosa una distinción del pensar de que se trata. Algo que en la Historia de la Filosofía se ha hecho valer de manera siempre renovada como una distinción de la razón misma. El aprender requerido por un pensar racional tiene que hacerse cargo precisamente de esa distinción que es, ante todo y en primer término, la de lo ya pensado de manera decisiva. Y esto, sin embargo, en un presente empeñado en sofocar este modo de considerar las cosas.

[35] También en la forma de nuestras "aulas virtuales".

Es fácil comprender que el aserto de que no pensamos resulta harto paradójico y reclama, desde luego, que se lo piense. Y sin embargo él es indispensable para aprender a pensar; para un aprender que quiere, por de pronto, hacer valer su libertad al dejar atrás la servidumbre para con los llamados "problemas" que la vida cotidiana le tiene ya preparados de antemano por doquier. Libertad frente a la violencia de un preconcepto de filosofía que reclama del pensar la prestación de un mero servicio: el del argumentar acerca de cualquier asunto, con tal de que este agite el interés de la opinión pública. Asuntos en que el pensamiento bien puede ejercitarse, desde luego – en particular el llamado "razonar" o "argumentar" –, sólo que en tal caso no cabe hablar de aprender alguno en el sentido de la distinción antes mentada: la de la razón misma.

¿Cómo cabría aprender tal cosa, si no a partir de un pensar que ha sido consumado? ¿Significa esto depender de lo ya conocido? De ningún modo. Por el contrario, en la medida en que algo ha sido consumado no hay ninguna tarea pendiente. Pero ya el advertirlo es una liberación, no sólo por lo que atañe al propio obrar, sino también porque lo consumado se ve liberado en cuanto tal por ese reconocimiento. Por él, con él, comienza el aprender a pensar. Por mucho que este comportamiento ante lo ya pensado – que en modo alguno pretende ni imitarlo, ni simularlo – resulte frontalmente opuesto al modo crítico de proceder de nuestros hodiernos congéneres y al carácter "democrático", por así decir, de su aprender.

También la Época Última de la filo-*sophia* nos mueve a acogerla por la vía del aprender, al reconocer lo consumado por ella. Y lo que ella permite ella aprender es precisamente el modo en que ha sabido consumar su tarea. O, mejor, sus tareas, diferenciadas junto con la razón misma.

Ya su fase de apertura nos recuerda el significado singularísimo que la imaginación, por su misma libertad, tiene para ella. Así lo muestra no en la filosofía misma, por cierto, pero sí en las otras figuras del saber. Primeramente en las artes plásticas, donde la imaginación acaba por realizarse, para Miguel Ángel < tras las posiciones de Alberti y de Leonardo > como la libertad del *disegno* alumbrada por el *intelletto*. El otro momento, que se corresponde con este, es el de la religión, que Lutero

< tras las posiciones de Pico della Mirandola y de Erasmo >[36] acaba por configurar apelando a una libertad fundada en la gracia. Y en tercer lugar, frente al arte y la religión, se presenta por último la ciencia galileica acerca de la sabiduría en la naturaleza; una ciencia que, en lugar de integrarse con el arte y la religión, viene en pos de ambas y las niega por igual como figuras del saber. Con lo que quedan abandonadas a sí mismas, entregadas a consumir su propia sustancia, heredada de aquel principio.

¿Y la filosofía? En sentido epocal, ella se presenta inicialmente como una teoría de la conciencia, que parte, por un lado <con Descartes>, de un "yo", esto es, de la mente, y por otro <con Hobbes> del "objeto", esto es, del cuerpo. Un cuerpo que, por el lado de la reflexión de cuño cartesiano acaba por determinarse, para Leibniz, como cuerpo espiritual, remitido al orden de la necesidad moral y volviéndose así consciente de su libertad, mientras que por el otro lado, el de la reflexión de cuño hobbesiano, se determina para Shaftesbury como espíritu corpóreo, libre, en este caso, en el trato mutuo de unos ciudadanos de gusto escogido y satisfechos consigo mismos.

Baste esto como un brevísimo esbozo de la *fase de apertura* de la Época Última. Tras ella se despliega la fase principal, que comienza con la articulación diferenciada de la llamada "Ilustración"; por un lado, en el sentido de la razón natural, con d'Alambert; por otro, en el sentido de la razón mundanal, con Hume. Curiosamente Rousseau, que mantuvo en un principio una relación amistosa con ambos, se apartó luego de ellos al hacerse cargo de su tarea propia, esto es, forjar la palabra con que había de hacerse oír la *sophia* de la Época. Podemos pasar aquí por alto el desarrollo ulterior de aquellos dos lados, el de la razón natural, mediante Condillac y Condorcet, y el de la razón mundanal, mediante Jacobi y Schelling. Este recuerdo del modo en que se articula lo presupuesto por las posiciones de Hölderlin y Hegel debería permitirnos vislumbrar, cuando menos, lo íntegro de las tareas a partir de las cuales se despliega la Época Última. Vemos aquí una articulación de figuras del saber que se cierran sobre sí mismas y que sólo en nuestro presente cobran la forma de un *kosmos* al manifestarse en él la belleza de lo consumado en el elemento del pensamiento puro; lo que no deja de ser una

[36] Cf. H. Boeder, "Eine Bewegung der mundanen Vernunft" (Un movimiento de la razón mundanal). *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Bd. XLVIII (1997), pp. 221-250.

suerte de consuelo ante el ocaso del orden de la naturaleza física y espiritual pensado por Hegel. Gracias a la tectónica de lo pensado de manera decisiva por nuestra tradición, hemos recuperado en nuestro presente lo que de gozoso tiene el saber; algo bien conocido por los antiguos, por sólo mencionar aquí la ciencia teológica de Aristóteles, ciencia que, contra el prejuicio todavía corriente y desfigurador de la modernidad radical, no se entendió a sí misma como una "Ontología".

Por lo dicho cabe señalar que la Logotectónica no pretende invalidar la "didáctica", siempre que, por medio de esta última, el contenido del saber se presente de tal modo que dé cuenta por sí mismo de su inteligibilidad. Lo que sólo ocurre cuando la armonía del conjunto se vuelve visible en él en virtud de una simplificación tectónica. De suerte que, cuanto más grave sea la cojera padecida en tal sentido, tanto más abundante se volverá la oferta de muletas didácticas.

La provocación que esto supone podría expresarse para los oídos submodernos del siguiente modo: la historia de lo racional, en la forma de la *sophia* y la filo-*sophia* es no sólo racional, sino bella, por mucho que su belleza se manifieste sólo en la tectónica de lo pensado, en sus figuras y proporciones; algo que escapa a la llaneza del entendimiento numerador. Siendo esto así, la didáctica debe volver eficaz, entre los que aprenden, la fuerza selectiva de lo bello y, por lo mismo, la verdad, intolerable para la opinión pública imperante, de que quien aprende debe realizar la mentada distinción del pensar, separándolo de su impronta cotidiana si es que pretende adelantar en un pensamiento que, siendo el del presente, ya no es el de la submodernidad. Pero ante esa exigencia el aprendiz oye decirse a sí mismo, de manera abierta o tácita: no tengo ganas, limitándose a declarar que tal distinción le resulta incomprensible. Como era de esperar allí donde la mentada belleza no sólo está ausente, habiendo sido desalojada incluso de la memoria. Precisamente ante este desalojo se hacen hacer valer los criterios impuestos hoy por la didáctica, que estorba tan buenamente como puede la diferenciación del pensar; cosa que sólo logra hasta un cierto punto, pues ante ella se yergue la contención de un aprender, no menos actual, que apela a la herencia de su libertad.

Aprender a pensar en nuestro presente y, por lo mismo, bajo las condiciones de la submodernidad. Y ello, ateniéndose a la relación entre *sophia* y filo-*sophia* en el ámbito de la Época Última. Por un lado nos referimos ya a Rousseau y a Schiller, por

otro a las concepciones de Kant y de Fichte, con el propósito de dilucidar los pensamientos de Hölderlin y de Hegel, enlazados inicialmente por un saber que se entendió a sí mismo como Religión y más precisamente como la adecuada al nuevo principio epocal: el de la Libertad.

Esto significa, por lo que atañe, en primer término, a Hegel, que la filo-*sophia* debe obtener de sí misma su libertad absoluta, en la medida en que al pensar la idea de la libertad en sus posiciones anteriores no logró concebir la libertad de la Idea, atenta al legado de una razón que, en cuanto natural, es esencialmente finita. Esta no pudo sino rechazar en sí misma el saber plenamente libre puesto que absoluto. Todavía en la modernidad radical, que ya no conoce, por cierto, la Idea como el concepto puro de la razón, la representación vinculada con la expresión de "saber absoluto" es tenida por una suerte de espantajo del pensamiento: como si para rechazarlo, para indignarse ante él como ante una pretensión excesiva, bastase no ya un pensamiento, sino un simple gesto de negación con la cabeza…

Al dejar atrás la religión fichteana, Hegel, aunado con Hölderlin en el pensamiento de una religión nueva, sólo se ve impulsado por el propósito de salvar aquel absoluto que se había anunciado ya en la idea kantiana de la Libertad y en la del deber correspondiente; lo cual significaba apartarlo de la representación e introducirlo en el ámbito de la *ciencia*. Pero esta, en cuanto adecuada a aquella idea y a su pureza, sólo podía ser una "Ciencia de la Lógica", entendida no como una disciplina "formal", sino como la Lógica del concepto puro, tan apartado, por su misma pureza, de la conciencia y por lo mismo del lugar donde se había desplegado la filosofía moderna, que ni el "yo" ni el "objeto" se mantienen en esta Lógica, ni tampoco, en consecuencia, la Religión propia de tal relación. Religión que acaba por desvanecerse junto con la conciencia misma, mientras que su Dios cobra en la *Ciencia de la Lógica* una determinación nueva, en sentido predicativo, al venir a concretarse como la personalidad del concepto puro.

Sólo con la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, la naturaleza física y espiritual, en cuanto sujeto propiamente dicho de la predicación lógica, logra determinarse en sentido estricto. Y esto en una realidad que al comenzar por la exterioridad del espacio alcanza su condición espiritual por la muerte de aquel viviente

cuya partida no significa su aniquilación; en una traducción, por así decir, de la resurrección pensada de manera religiosa. La Naturaleza eterna, pensada por Hölderlin, la vida de tal naturaleza, sólo pudo concebirse bajo la condición de aquella Lógica. Pero esto también significa que la Religión de la imaginación productiva debe quedar finalmente absorbida por la filosofía. Este, al menos, es el aspecto sobre el que se volcará nuestra atención en lo que sigue.

El desarrollo de la naturaleza espiritual se muestra, primero, en el espíritu *subjetivo*, aquel cuyo sujeto es de manera inmediata el hombre, para alcanzar luego, en virtud de la diferenciación de la conciencia, el concepto del espíritu. Este se despliega entonces como *objetivo* y ello de manera más precisa en la secuencia que va desde el concepto del Derecho hasta el de la Eticidad, pasando por el de la Moralidad. Con la Eticidad, el espíritu alcanza aquella concreción del mundo que posibilita ir más allá de él, la separación respecto del mismo propia del espíritu *absoluto*. Sólo en cuanto tal, la realidad se equipara al resultado del desarrollo del concepto puro. Y esto, de manera más determinada, allí donde el desarrollo del Espíritu vuelve a poner la muerte, por así decir, ante los ojos; antes, en la elevación por sobre la naturaleza física; ahora, en la elevación del espíritu por sobre el "partir" de las totalidades éticas representadas por los pueblos que se han vuelto históricos. El espíritu no se diferencia sólo respecto de la naturaleza, sino también respecto de sí y ello en el juicio de los pueblos sobre sí mismos, en el llamado "juicio universal". Sólo con este el espíritu logra quedar absuelto de su realidad histórica para afirmar así su eternidad en el Arte, en la Religión, en la Filosofía. También esto es para los "modernos" y, más aún para los submodernos, una provocación que revela de inmediato la imposibilidad de los tales para pensar qué es tal eternidad, o bien, dicho en orden a nuestro presente, qué *ha sido*.

Aquí se impone una breve mirada retrospectiva hacia la *Fenomenología del Espíritu*. ¿Se ve en ella la conciencia, en virtud de su propia historia, librada a su simple hundimiento? ¿En calidad de qué se ve obligada a sucumbir? Sólo y exclusivamente en cuanto *antagonista* del Saber Absoluto. Contra la ciencia del mismo, esto es, contra su Lógica, esa conciencia no pudo al cabo sostenerse. Y si ella reaparece luego en el desarrollo enciclopédico, no es ya la misma, a pesar de lo idéntico del nombre. Pues aquí no pasa de ser un momento mediador en el desarrollo del espíritu subjetivo y

carece por ende de toda autonomía, estando vinculada retrospectivamente con el "alma" y prospectivamente con el "espíritu subjetivo". En modo alguno se trata de algo que simplemente se desvanece o que acaba siendo desplazado, sino que se lo recoge o asume en el momento mediador de este espíritu. Aquí también se manifiesta un rasgo fundamental del pensamiento filosófico: puesto que ha de ser totalizante, no excluye nada, sino que todo lo dispone según su propio orden y esto significa, al mismo tiempo, en una secuencia jerárquica cuyos momentos permanecen subordinados a un solo término, sea el primero o el último. Pero por lo que atañe al presente del pensar, basta con diferenciar aquello que introduce una diferencia fundamental en el todo para que su orden tectónico se haga presente. También en el caso de que lo pensado esté privado de belleza. E incluso allí donde ya ni siquiera es posible la experiencia de esta privación. Hasta las reflexiones de la submodernidad se integran, en cuanto a sus tareas, en una totalidad. Bello, por cierto, es sólo lo consumado por la filosofía. Y para recordar una distinción kantiana cabría completar esto último añadiendo que, si eso es bello, entonces lo sabido en cuanto don de la *sophia* es, por su parte, sublime.

Aquí conviene insistir en lo siguiente: el lugar de la filosofía anterior a Hegel no desaparece; pues la conciencia se presenta en el mismo Saber Absoluto – la *Enciclopedia* – como uno de sus momentos; en su desarrollo hacia la verdad del espíritu, tal como este se libera o redime de la Historia universal; de esta su última servidumbre para consigo mismo. Y no estará de más la cautela de que el "juicio universal" concebido por la *Enciclopedia* no es un juicio moral. Porque aquí ya no hay un juez que lo presida. Para concebir esto hay que haber *reconocido* algo, por así decir, exorbitante, no sin haberlo conocido ya antes, conviene a saber, que los pueblos que se han vuelto históricos se juzgan a sí mismos en el cumplimiento de su respectiva tarea rectora. Una vez que esta se realiza, el espíritu que anima la historia de tales pueblos deja que se pierdan. Pero para precavernos contra toda confusión en una materia de semejante envergadura, hay que señalar algo que el propio Hegel no llegó a ver: el hecho de que ante el "haber partido" de la filosofía, la meditación acerca del sentido en la modernidad radical se vio obligada a introducir ante aquella una diferencia decisiva.

Y esto impide toda proyección del juicio hegeliano sobre la condición histórica propia de tal Modernidad. Sólo un gran desalumbramiento podría referir lo surgido a

partir de ella, retrospectivamente, desde nuestro Mundo hacia su Historia. Esto vale en particular para el pensar apocalíptico, que debido a su relación peculiar con la Historia ha favorecido desde Marx la representación del *continuum* al suponer, ya desde el comienzo de aquella, una expropiación creciente del ser productivo del hombre. Esto, teniendo sin embargo ante la vista – como algo decisivo para la meditación correspondiente – el otro ser del hombre, el del tiempo venidero. Sólo él justifica la desfiguración de la Historia como un ámbito donde acaba por prevalecer en cada caso el poder del Capital, el nihilismo de la Moral y finalmente la violencia dispositiva del ser de la Técnica.

El presente submoderno, en cambio, conoce un modo y hasta casi una manía de denigrar la historia que, más acá de la modernidad radical, habiendo esta dado de baja esa Historia y ya sin la perspectiva de una humanidad diferente, pone en el centro de su reflexión y de sus discusiones una emancipación sin término frente a las estructuras sociales heredadas, todo ello sostenido por un moralizar siempre proclive a dejarse irritar por el recuerdo de los delitos atroces del Nacionalsocialismo. De manera elocuente los términos en que Heidegger interpreta la Metafísica dejan confusos incluso a sus contrincantes submodernos. Estos no quieren reconocer – en rigor tampoco podrían hacerlo – que precisamente ese moralismo suyo tiene su lugar propio sólo dentro de las barreras que ciñen la mentalidad submoderna. Ese moralismo encubre no sólo que vagabundea “más allá del Bien y el Mal”, términos cuya indiferencia le sirven de supuesto, sino algo más grave todavía, que él nada puede tener en común con aquella moral llevada precisamente en la Época de que aquí se trata a un estado de completa transparencia para consigo misma. O bien, para decirlo de un modo más preciso, al de la transparencia de la Libertad en sentido absoluto.

Lo cierto es que Hegel – en consonancia con el lugar sistemático que asigna a la conciencia – mueve a pensar por qué motivo y de qué modo la Moralidad en ningún caso puede considerarse una figura autónoma del saber por hallarse supeditada, por un lado, a la figura del Derecho que la precede y, por otro, a la de la Eticidad, donde encuentra su verdad y fundamento. Y esta comprensión se apoya, a su vez, en aquel punto de partida representado, tanto para el pensamiento hegeliano como para el de

Hölderlin, por la Religión. Sólo esta mueve a cancelar toda abstracción en el pensamiento de la Libertad en cuanto principio.

El desarrollo sistemático revela lo que ya ha mostrado su fundamento lógico: que la Religión ocupa, por su parte, una posición intermedia entre el Arte y la Filosofía, lo que no impide ver en ella el cumplimiento definitivo del pensamiento hegeliano. Pero, por otro lado, la Religión no puede valer, a diferencia de la Moralidad, como un espíritu no cabalmente desarrollado todavía. En efecto, ya en la figura inmediata de aquella, el espíritu es absoluto por haber apartado de sí la finitud de la historia universal y de sus pueblos. Lo cual tendrá, según veremos, consecuencias de mucho peso para la valoración logotectónica del pensamiento hölderliniano.

El espíritu absoluto se presenta primero como Arte, como su realidad (*Wirklichkeit*). Vuelto sobre sí desde la historia universal y, antes que ello, desde el Estado, esperamos hallarlo, por de pronto, en el espíritu de la llamada "comunidad" (*Gemeinde*), que aquí no puede ser sino la del culto. Algo que convendría diferenciar cuidadosamente de la representación antropológica submoderna acerca de hombres con relaciones sociales "ritualizadas".

En el culto común el espíritu absoluto es intuido y representado no simplemente como Idea (esta, en cuanto tal, es ajena a toda intuición), sino en la realidad del Ideal que suele recibir el nombre de "Dios". La "figura de la belleza" (§ 556) se escinde en su inmediatez en el ser elemental de la tierra y en el pensar puro, si bien el primero sólo se presenta como un signo del pensamiento y de manera más precisa como uno que transfigura no ya la materia sino el "material", en orden a su configuración artística. Pero aquí se expresa siempre sólo el espíritu limitado de un pueblo, con lo que se corresponde "un politeísmo indeterminado" (§ 559).

Proyectando nuestra mirada hacia la modernidad radical cabría observar aquí que la diferencia entre el material y la configuración resulta apenas relevante para sus artes plásticas, que, en particular, no permiten pensar en espíritu alguno que adoptase una "forma natural" (§ 558). Ni la llamada "base vivencial" conoce un espíritu semejante, ni lo pensado de manera funcional conoce una tal "forma natural". Con mayor razón todavía, jamás un mundo comprendido de manera apocalíptica podría ofrecer alguna belleza que fuese "expresión del contenido espiritual y también de las

formas naturales dadas" (ibíd.). Resulta tan impensable que para él la belleza pueda ser una, que ella ya ni siquiera es una especie particular referida a lo universal de un género, pues para ello haría falta el concepto correspondiente. El arte se escinde aquí en una pluralidad indiscernible de piezas que sólo aspiran a exhibirse. Y si algo le da cierta cohesión es el empeño por desgastar, cancelar y desplazar lo que fueron otrora las bellas artes. Logrado lo cual, las así llamadas "manifestaciones artísticas", como bien lo muestra la submodernidad, se ven privadas de todo freno o inhibición.

La belleza única de la obra de arte asume las particularidades de los espíritus de este y de aquel pueblo, aun cuando sea un sujeto, el artista, quien se hace valer en ella. Pero su obra sólo es "expresión de un dios, cuando no hay en ella signo alguno de una particularidad subjetiva, porque el espíritu que la habita, su contenido, se ha concebido libre de mezcla, impoluto de lo accidental de esta última, y como tal se ha dado a luz" (§ 560). Ejemplos de un arte semejante, de significado absoluto, sólo pertenecen, en rigor, al ámbito de la Época Última, y él encuentra allí su expresión más perfecta y característica en la arquitectura de Alberti, en la pintura de Leonardo, en la escultura de Miguel Ángel. Precisamente en este se acredita y confirma lo que Hegel conoce como "la inspiración del artista" ("*die Begeisterung des Künstlers*"). En tal caso él opera como un "genio" (ibíd.) *sensu stricto*, a quien por otra parte le son esenciales la "pericia técnica" y "el trabajar asistido por exterioridades mecánicas". "La obra de arte es por ende, asimismo, una obra del libre albedrío y el artista <es>, el maestro <o el artífice> del dios", en consonancia con el carácter de la imaginación productiva. Un giro que expresa cabalmente el saber de la Época Última y, con él, su libertad, con ese genitivo que ya no resulta ambiguo porque sólo puede tener valor objetivo: "el artista (es) el artífice del dios". En la obra consumada quedan asumidos sus "dolores de parto", el dolor de la exteriorización de sí, de que debe ser capaz el artista al cancelar su particularidad subjetiva. Precisamente ahí reside la *reconciliación* que provoca la aparición del dios en cuanto tal.

En este contexto introduce Hegel una distinción del arte no tanto histórica, cuanto epocal, con la que también Hölderlin está familiarizado, fundada asimismo en la distinción mentada de lo verdadero como sustancia y como sujeto. Según el primer lado, recordado como el del arte clásico de los griegos, la reconciliación no pasa de ser

sencilla o ingenua: este arte es “seguro en sí y sereno, sin la profundidad ni la conciencia de su oposición frente al ser que es en y por sí” (§ 561); esto es, frente al dios que se manifiesta, más aún, frente a ese dios que el artista saca a la luz. Un arte olvidado de sí mismo al no haber concebido aún lo verdadero como sujeto. También en este caso vemos algo que vale por igual para Hölderlin: la distinción de las Épocas no conoce un término medio entre ellas. Es más, la consideración de un término semejante parece innecesaria. Por lo que atañe a la historia de la filosofía, Hegel lo toma en cuenta solo como un “tiempo de fermentación” (“*Zeit der Gärung*”). Así lo vio ya el pensar inicial de la Época Última y en primer lugar en el arte inaugurado <hacia finales del siglo XVII> por la célebre “querelle des anciens et des modernes”, con la distinción kantiana de lo bello y lo sublime.

Ya por esto ha de comprenderse que veamos las cosas, en consonancia con nuestro presente, de un modo radicalmente diferente. Nosotros ya no hablamos de Historia en el mismo sentido que Hegel y ni siquiera en el mismo sentido que Heidegger, quien repite, si bien se mira, lo simple de la distinción hegeliana, traduciéndola al ámbito de la modernidad radical. Y esto, de un modo particularmente tenaz por reconocer expresamente a Hölderlin, bien que no a Hegel, como su vecino. En ningún caso se crea que ya por hablar aquí del “Medioevo” o de la “Edad Media”, expresión embarazosa nacida precisamente de aquella separación de lo antiguo y lo moderno, o bien por el mero hecho de ceder a ciertas preferencias o gustos personales uno habría puesto la historia “en limpio”, por así decir. Frente a la distinción decisiva de lo verdadero, ello no sería una pura ingenuidad, sino una ceguera sin remedio.

Pero volvamos al concepto hegeliano. Él contrasta la “perfección de la belleza en el arte clásico” con el “arte de lo sublime”, ateniéndose, como es manifiesto, al antecedente kantiano. Aquí podríamos pensar, por cierto, en una distinción que el propio Miguel Ángel hizo valer en su obra, a la luz de la distancia que media entre sus Pietàs: entre la primera <hoy en la Catedral de San Pedro>, con la que acredita cómo su arte sabe atenerse a la norma de la belleza clásica, y la versión posterior y más madura <la Pietà Rondanini, en Milán>. Convendría tener en cuenta, de todos modos, que Hegel, también tratándose del arte, no piensa en términos historiográficos, y ni siquiera históricos, porque se atiene con rigor al movimiento del concepto, que impide

demorarse ante lo que carece de la debida plenitud. Por eso reconoce más acá del arte clásico,[37] un arte "simbólico" o "romántico", nombre este que tampoco ha de entenderse en sentido histórico porque sirve sólo para señalar que hay en él algo "no cumplido" y también una lucha con la forma. Y en efecto, en la religión moderna del arte "la configuración adecuada a la Idea no ha sido hallada todavía" (§ 561), puesto que, a fin de cuentas, no puede hallársela en el arte, sino sólo en aquella figura del saber que Hegel conoce como "la religión revelada". Aquí también se nos descubre el sentido de su expresión acerca del "fin del arte", que ha provocado tantas confusiones; porque él no habla del arte sin más, sino "en sentido absoluto", según señala con el debido cuidado. Precisamente de ello da testimonio el arte en cuanto figura inmediata y por lo mismo no verdadera todavía, del espíritu absoluto. Figura que no logra adecuarse por completo a la Idea, no siendo por ello cabalmente verdadera, porque aquí el único criterio válido de lo verdadero es la adecuación plena de sus momentos. Y la forma será siempre inadecuada mientras el espíritu, en cada una de sus configuraciones, no llegue a saberse como libre. De esto se trata precisamente, de un saber acerca de su realidad y no del desarrollo de una Estética o de una teoría de las bellas artes. Séanos permitido pues insistir en que lo único que aquí cuenta es poder ser para sí mismo, haber alcanzado una completa transparencia gracias a la realización de su libertad.

Sólo cuando uno conserva en el oído, por así decir, el resultado de la *Ciencia de la Lógica*, comprende lo duro de la expresión que atribuye al arte clásico una capacidad para manifestar sólo la "personalidad superficial", privada de la profundidad de lo verdadero en cuanto sujeto. Por ello el llamado "arte romántico", al expresar la interioridad del sujeto debió renunciar en relación con el dios "a mostrarlo en cuanto tal en una figura exterior y mediante la belleza; él lo representa sólo como condescendiendo a su manifestación visible, y lo divino mismo como interioridad en una exterioridad de la que él se desprende por sí mismo" (§ 562). ¿Pero es que un arte semejante puede seguir siendo todavía, de manera cabal y plena, un arte plástico? ¿No está llamado, por el contrario, a recogerse en la poesía? ¿Pero en cuál, entonces? ¿En aquella por la que se interesó Dilthey, la de Lessing, por ejemplo, la de Goethe, la de Novalis? Esta no es una pregunta que debiese responder Hegel, pero sí la

[37] En consonancia con la distinción schilleriana de la poesía en dos formas fundamentales, la "ingenua" (o

Logotectónica, cuando tiende la mirada hacia Hölderlin y comprende que por amor de la *sophia* urge cancelar toda homonimia al hablar de "poesía".

Lo verdadero como sujeto exige dejar atrás el arte clásico en dirección hacia el romántico. Dicho sea de paso, dentro del arte plástico de esta Época cabe observar un cierto declinar que se detiene de pronto en los espacios arquitectónicos de Bernini, luego en la pintura de Claude, en la apacible vastedad de sus paisajes, y que acaba por recogerse en el clasicismo de un edificar cuyos parques permiten contemplar, antes que la naturaleza, su apariencia forjada de intento. Por sobre todo lo cual brilla de un modo más y más tenue "un engaño benévolo de la imaginación" (Fichte). Pensado con Hegel: en lo verdadero concebido como sujeto tiene que llegar a su remate la mentada retracción del espíritu respecto de los sentidos. ¿Quién podría pensar con mezquindad acerca del espíritu, cuando este, si no se presenta bajo una figura de la conciencia ni en su expresión sensible lo hace en una realidad donde es capaz, incluso como arte, de ser absoluto? Por otro lado se impone recordar una imaginación productiva que acabó por emigrar hacia el lenguaje poético de las figuras sapienciales de esta Época.

El concepto de arte no puede prescindir de la diferencia radical por la que el arte bello se separa del que no lo es, sobre todo cuando "la historia de las religiones coincide con la historia universal" (ibíd.). Tanto más importa pues la separación, hoy completamente ignorada, que hace valer Hegel al hablar de "belleza" cuando advierte lo siguiente: el "arte bello sólo puede pertenecer a aquellas religiones, donde el Principio es la espiritualidad concreta que se ha vuelto libre en sí, pero sin ser todavía absoluta" (ibíd.). Y estas religiones son sólo las occidentales. Pero una vez que la religión del arte fundada sobre ellas se vio privada de asidero, tras el corte de la modernidad radical, el *continuar* aconceptual, característico del discurso historiográfico, tuvo ya, por así decir, las manos libres. Este discurso no sólo enturbia el significado tajante del arte moderno, sino incluso lo propio del arte submoderno. La regresión hacia aquello que Hegel concibió como una "falta de gusto y una vulgaridad originarias" (ibíd.) y como una "sensibilidad fea" (ibíd., *in fine*) no ha de entenderse, sin embargo, como un simple estado de descomposición del arte, sino, en última instancia, como un fenómeno que atañe a la diferenciación contemporánea del Lenguaje. Tan pronto como esta se hace

---

la antigua) y la "sentimental" (o la moderna).

valer, el mentado resultado no desaparece, por cierto, pero sí la irritación que suele causar. En tal sentido sería aconsejable aprender a diferenciar y a orientarse, por de pronto, en el ámbito de la arquitectura de nuestro tiempo.

VII

Para comenzar, puede resultar oportuna una observación topológica acerca del pensamiento hegeliano; esta vez no en relación con sus predecesores y vecinos, sino con los que vinieron después. Esto resulta tanto más urgente cuanto que uno, hasta donde menos lo espera tropieza de manos a boca con el continuismo histórico, tanto que la modernidad radical pareciera asomar de manera algo ambigua o como entre dos luces, a partir de Schopenhauer, el contrincante de Hegel. Acaso haya quien tenga por algo de todo punto irrelevante querer decidir si ya con él se produce el ingreso en la modernidad radical, en un movimiento que por sobre las posiciones de Kierkegaard y de Feuerbach llega hasta Marx y Nietzsche, o si estos dos deben considerarse por separado. En un primer momento aquel modo de ver las cosas parece encontrar apoyo en Heidegger, en los términos en que valora su propio pensamiento como una ruptura con el pensar metafísico, dentro del cual queda subsumida, según él lo entiende, la posición del mismo Nietzsche. Pero la Logotectónica cuenta con una razón suficiente para tener este juicio por algo del pasado. Por de pronto, a causa de la articulación de las posiciones donde ella ve alentar el pensamiento referido al futuro del otro ser del hombre. Sólo que ahora, por lo que toca a la índole de la modernidad radical y a su meditación acerca del sentido (*Besinnung*) cabe hacer la siguiente observación de carácter *formal*.

Afirmamos, en efecto, que a diferencia de lo que ocurre en las Épocas de nuestra Historia, la modernidad radical, por lo tajante de su naturaleza, carece de una fase de apertura que la preceda. Precisamente los pensadores apocalípticos permiten reconocer un comienzo que no quiere ser entendido como una mera alteración de la teoría filosófica, sino como el *otro* pensar frente a la teoría en cuanto tal. Esto y no otra cosa se presenta en las posiciones apocalípticas, y así lo reconoció Marx con toda claridad a propósito de Feuerbach, al decir que este había ido todo lo lejos que uno puede ir… cuando no se es más que un filósofo. Marx no era un “filósofo” – no se tuvo nunca por tal – y fue, por lo mismo, más lejos. En términos generales, la modernidad radical no busca un tránsito, ni tampoco una suerte de inversión de la Metafísica, sino un corte

limpio que la separa de ella. Y lo realiza con una decisión y firmeza inequívocas al apartar el todo de su mundo respecto del de la historia que lo precede. Esto se advierte, por lo que atañe a la fase de cierre de la Época Última, también en el modo en que un pensador "moderno" como Frege, por ejemplo, se sitúa frente a John Stuart Mill, esto es, frente a una posición con la que cierra su despliegue la razón natural, mientras que el de la razón mundana se cierra en Feuerbach. Y cuando Dilthey, por su parte, se yergue contra Hegel, lo hace de un modo en que ya ni siquiera debe invalidar ese pensamiento, por habérsele vuelto algo completamente apartado del propio presente. Aquí ya no cuenta la relación excluyente de la oposición, que no habría sino afianzado el *oppositum*. Si todavía se quisiera vincular esto con la Lógica, habría que ver en la contradicción la autodisolución de cuanto ha sido pensado de manera concipiente. Para Dilthey, toda metafísica se ha disuelto por sí misma. Pero en tal caso él ya no se enfrenta, en rigor, con ella, sino con su fantasma, con un ser cuya realidad se ha vuelto irreal o quimérica. Y otro tanto les ocurre luego a Husserl y a Wittgenstein. Y de una manera tan decidida, que el pretender atribuirles una incomprensión de la metafísica carece de sentido. Sin que ignoremos, por otra parte, que también puede haber dolores provocados por un fantasma. Lo cual nos advierte una vez más que la memoria del haber partido, por parte de la razón conceptual, se mantiene apartada, como bien se comprende, del sendero trillado de la reflexión submoderna.[38]

Conviene tener presente, pues, que sólo la Historia de la filo-*sophia* conoce fases de apertura y fases de cierre, no así, empero, la meditación acerca del sentido en la modernidad radical, pues ellas resultan esenciales sólo en relación con el movimiento de un pensamiento que de manera incesante va completándose por sí mismo y que, aun siendo desconocido en cuanto tal, precede por doquier a la modernidad radical no con el carácter trivial de lo ya envejecido, de lo "inactual", sino de aquello que *sensu strictissimo* "ha partido". Y ella corresponde a tal antecedente, o bien a tal sustracción, desplegándose como una despedida (o separación) que también, por su parte, no hace sino completarse, en lo que acredita su propia responsabilidad y autonomía. Sólo que ella, en la esfera submoderna del Lenguaje, acaba por atrofiarse en lo que no es sino una *simulación* de los "cortes" modernos. Con un discurso reducido a ser el de la protesta, el

[38] Tal como si esa memoria nos repitiese con Porfirio: τὰς λεωφόρους μὴ βαδίζειν (*per publicam viam ne*

pensamiento se introduce definitivamente en su vida cotidiana y en la pluralidad de los puntos de vista que, según los casos, se hacen valer en él; puntos de vista que ya ni siquiera poseen la firmeza de las opiniones, puesto que carecen, para ello, de la identidad de una conciencia.

Pero volvamos a Hegel y en particular al espíritu absoluto en la figura del Arte, que debe adoptar su determinación más propia en sentido religioso. El tránsito a la Religión, privada ya de lo sensible, en cuanto revelada – se trata de una que no es ya la de la Palabra encarnada – es introducido de este modo: "El arte bello tiene su futuro en la Religión verdadera" (§ 563). Es fácil advertir que este futuro no ha de pensarse en sentido cronológico, sino en el del movimiento del concepto puro según el modo en que este último se "traduce" merced a la determinación progresiva del Espíritu. Es así como también el futuro pensado e intuido por Hölderlin deja de ser el de la historia entendida por Heidegger. ¿O es que cae dentro en la Historia Universal pensada por Hegel? Tal podría parecer, en efecto, si el espíritu objetivo no pudiese desprenderse de los pueblos o de su pueblo, ni elevarse a la condición de espíritu absoluto.

El revelar (*das Offenbaren*) es explicado por Hegel como "un existir que es por sí mismo el saber" (ibíd.) y más precisamente el de la ciencia especulativa. En ella, la Idea, también en cuanto realizada, se ha liberado por completo. El Espíritu ha vuelto plenamente "para sí" lo que él es "en sí". Y en tal sentido se revela como *absoluto*, con lo que la suposición de un Espíritu oculto o escondido – *Deus absconditus* – queda completamente cancelada. El Espíritu es, para su propio concebir, el revelado de manera incondicionada y por ello quien de tal manera se revela. Esto explica luego cómo el pensamiento de Feuerbach obtura el concebir, la actividad del concepto puro, al pensar en un Dios reducido a "la unidad de yo y tú" (*Proposiciones fundamentales de la Filosofía del futuro*, § 59): el hombre endiosado en la comunidad.

El Espíritu, al revelarse, lo hace, como no podía ser de otro modo, sin la menor sombra de envidia y por lo mismo sin reserva alguna. Quien aquí sí se reserva es el hombre, en la medida en que no se decide a adoptar, por amor a su libertad, la posición del pensar puro. Tal es la primera y única prueba de que su razón ha hecho valer para sí la libertad de diferenciarse respecto de sí misma. Es así como "siendo en sí y para sí, el

---

ambules).

espíritu de la naturaleza y del espíritu" – un giro francamente curioso – permanece atado, por de pronto, a la representación subjetiva que lo vuelve objetivo, sí, pero, a la vez, finito. El dios de esta religión es así la cosa de un creer que se determina según los modos finitos de la reflexión y, por ende, en el sentido de los principios metafísicos de "identidad", "diferencia" y "fundamento". Ellos se elevan al plano de la infinitud en la relación del Dios, que ya no es sino uno, y en la devoción (*Andacht*) del culto (§ 565).

A fin de evitar equívocos se impone observar que sólo en apariencia el Dios de la devoción moderna, privado de toda relación con lo sensible, es el mismo que el de la Época Media. Y así el culto de esa devoción ha de ser rigurosamente apartado, contra el imperio de la costumbre, de la alabanza en el sentido del *officium* cristiano, de naturaleza esencialmente eclesiástica. Incluso el lado del ocultamiento, tratándose del saber acerca de este Dios, tiene un sentido puramente protector, al mantener así al entendimiento – no a la razón – dentro de sus límites. Con Lutero, en cambio, el Dios de la Época Última, concreto ya por vez primera, se presenta desde el comienzo en una oscuridad tal que él, a diferencia del Dios hecho hombre y dador de la gracia, en nada nos atañe (*nihil ad nos*). Lo que, por otro lado, no deja de tener un sentido positivo en la medida en que la devoción por ese *Deus absconditus* no puede constreñir nuestra libertad, que en su determinación progresiva alcanza, como hemos visto, la libertad del concepto y de su espíritu absoluto.

Es en su absolución o separación respecto de la inmediatez y, por lo mismo del presente sensible, donde se presenta la trinidad de este dios. Primero "como contenido eterno que, al manifestarse, permanece cabe sí" (§ 566). Aquí, si nos atenemos al horizonte de la conciencia, habría que pensar en el Dios de Spinoza o también en el de Shaftesbury. También en este punto vale la observación de que en ningún caso sería sensato, según la manía del continuismo histórico, traer a colación al Dios de Abraham, sino, en todo caso, al del párroco calvinista en la *Nueva Heloísa* de Rousseau. Luego viene "la distinción del ser eterno respecto de su manifestación, que, mediante tal diferencia, se vuelve el mundo fenoménico, en donde ingresa el contenido" (ibíd.). Reparemos aquí en que la distinción de forma y contenido viene dada ya de antemano. Y también debe advertirse que ya no se habla en ningún caso de la Encarnación del Hijo, ni, con razón, de la dimensión esencialmente práctica <soteriológica> de la

revelación cristiana. ¿Con cuál razón? La que hace valer la producción, esto es, la que asiste a la autodeterminación del concepto puro. Para este, aquel discurso ha quedado reducido a una mera metáfora. El mundo fenoménico no es ya sino el de la autoconciencia kantiana, la misma que ante él o, de manera más precisa, ante el material de la representación, se afirma como libre. Pero entonces lo que para la especulación hegeliana se vuelve mundo es la manifestación del dios concebido de manera inmediata; mundo que, en relación con el contenido *divino* – y sin que se hable todavía de su forma – es concebido como un "en dónde" y que rima plenamente con el dios. ¿Cómo no ver aquí una condición de la religiosidad de Hölderlin? Por último, el "regreso hacia el ser divino y la reconciliación infinita con él por parte del mundo enajenado; su retorno desde la apariencia hacia la unidad de su plenitud" (ibíd.). Estamos aquí ante la relación infinita, si lo pensamos con Fichte, entre lo infinito y lo finito: la realización de la razón. De donde bien puede desprenderse qué necio es suponerle a esta religión un carácter cristiano, aun cuando el propio Hegel favorezca tal modo de ver las cosas. Una vez más se puede advertir que, más acá del desarrollo hegeliano, su modo de considerar la concreción histórica del mismo se modifica de manera radical. Todo género de asociación histórica con su "religión revelada" debe quedar abandonado a su propia nulidad ante la consideración epocal de la Historia de la filo-*sophia*. Hegel necesitaba tales asociaciones; *nosotros <de res nostra agitur>* ya no. Sin que haga falta aclarar que esto no pretende ser una crítica en relación con él, porque sólo responde a la exigencia de mirar en qué términos ha de recordarse en nuestro presente lo pensado por Hegel.

En el círculo del concebir, el mundo fenoménico en cuanto tal, y no sólo lo que aparece dentro de él, debe retornar a la inteligibilidad pura del ser eterno. ¿Qué sentido tendría aquí, todavía, la iglesia de Cristo, muerto y resucitado? Todavía hoy hay teólogos como Küng, que pretenden darse un aire de profundidad filosófica tomando en préstamo pensamientos de Hegel. Lo que surge de esos alambiques no es más que un vano afanarse por tratar de hacer a un lado el presente del pensar.

La desaparición de aquella comunidad epocal que ha sido la Iglesia se vuelve más clara todavía cuando Hegel avanza en la determinación de los momentos mentados, ahora en el sentido de los del concepto, comenzando por el de la universalidad. Ella es "la esfera del pensamiento puro" y, con él, el elemento abstracto del ser divino. Para el

entendimiento y sus categorías de relación – aquí habría que pensar en Leibniz y, por lo mismo, una vez más en una figura de la conciencia – el dios aparece como creador del cielo y de la tierra. Traducido a la esfera eterna como el espíritu que "se engendra sólo a sí mismo como su hijo", sin dejar de ser con quien se ha diferenciado de este modo, en una identidad originaria, "singularidad concreta y subjetividad" (§ 567). Ante estos pensamientos, quien no haya ingresado en la determinación pensante de nuestro presente ni, por lo mismo, en la distinción de las Épocas de nuestra Historia, se verá librado sin la menor resistencia a la arbitrariedad del asociar histórico y de una erudición siempre amiga de las confusiones.

El primer momento conceptual es pues la universalidad abstracta. El otro, la particularidad que despliega lo unitario del concepto en un juicio. El ser eterno, lo presupuesto por el fenómeno, se realiza en la creación de este último; dicho en otros términos, el Hijo, unitario en sí, ingresa en la oposición, por un lado, del cielo y la tierra, en su "naturaleza elemental y concreta" con que habremos de encontrarnos también en Hölderlin; pero por otro lado, el espíritu, en cuanto está en relación con ella – vuelto finito en esa contraposición – es la "negatividad en sí misma" y en cuanto tal, el espíritu se independiza como el mal. ¿Y por qué razón? Porque para el espíritu finito no hay libertad alguna sin la distinción que parte aquí no del bien, sino del mal, de aquella negatividad que, permaneciendo cerrada sobre sí, es el prototipo del mal esencialmente espiritual. Este es el otro extremo frente a la naturaleza escindida en cielo y tierra. En oposición a ella – por recordar aquí el segundo peldaño del pensamiento rousseauniano – el mal posee una condición natural propia, donde sin embargo, en cuanto pensante, se halla orientado al mismo tiempo hacia lo eterno, aunque no de manera intrínseca, sino relacionado con ello exteriormente.

Estas observaciones de Hegel causan extrañeza cuando se las oye por primera vez, y por eso el trabajo erudito no deja de tener explicaciones prontas para asistir a los lectores. Explicaciones que vienen a reducirse a la observación de que la Metafísica ha sido incapaz de liberarse no ya de su herencia teológica, sino de su herencia cristiana. Uno estaría tentado de pensar que por el simple hecho de que se hable del Hijo de Dios está resonando aquí la doctrina trinitaria. Pero todas las asociaciones de este género no

pasan de ser algo confuso, signo de impotencia para respetar con la debida firmeza las diferencias epocales.

Tratemos de examinar esto más de cerca, ateniéndonos al propósito que guía al propio Hegel, el de concebir la religión no como un cierto fenómeno dado del pensar humano, sino tal como surge del concebir enjundioso de un espíritu vuelto absoluto. Basta con esto para considerar aquí inadmisible toda comparación con lo conocido de manera abstracta bajo el nombre de "fenómenos religiosos". El dios del que aquí se trata ha de ser pensado con el debido rigor dentro del horizonte de esta Época, cuyo Principio no es ni el Creador ni, menos aún, el Redentor, porque tampoco lo es el *dar* (*Geben*), sea el de Este último o el de Aquel, sino un *poner* (*Setzen*), posible sólo mediante la libertad. Y por ello la religión correspondiente quiere servir, junto con su dios, a la libertad en sentido absoluto. Sólo así es ella interior a la Idea y al Espíritu. A esto se refiere Hegel, cuando, al considerar el momento de lo universal, habla de un dios que se engendra a sí mismo; dicho con la *Ciencia de la Lógica*, de un dios en devenir o, de manera más precisa, determinado por su desarrollo; sólo en este sentido "hijo", pero no de otra "persona", sino de sí propio. En rigor, ya en Lutero la distinción de las personas trinitarias ha perdido su entidad. El Eterno es Hijo de sí mismo y, fuera de esto, nada más. Esto por lo que toca al momento, indiferenciado en sí mismo, de la universalidad.

El de la particularidad corresponde al juicio por el que este ser se divide y así, mediante la división, se vuelve finito. Su figura inmediata es la de su manifestación elemental, diferenciada en cielo y tierra. Cuyo aparecer, siendo la creación eterna del espíritu por parte de sí mismo, no remite a Creación alguna. Enteramente en el sentido de la finitud de este ser es lo otro que él, lo exterior a él: la negatividad del pensamiento independizada frente a la naturaleza. Un espíritu que dice: no soy naturaleza, separándose así de ella. En esta autoafirmación de un espíritu que se ha vuelto finito reside lo que la Época conoce, en su acepción principal, puesto que en relación con la libertad, como el mal originario, según lo vio inicialmente Kant;[39] mal que por su originaria precede al bien, aunque sólo *en el horizonte de la finitud*. "Mal" en un sentido anterior a la moralidad, del mismo modo en que tampoco el pecado tiene un sentido moral, sino religioso, determinado por la relación con dios. Pero en nuestro caso el

[39] Cf. *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

espíritu sólo se convierte en "religioso" al volverse finito ante la naturaleza. Y precisamente en este su volverse finito estriba su maldad peculiar y propia, esto es, su naturalización, en la que sin embargo la naturaleza le es algo exterior. Aquí vemos una suerte de eco de aquello que en un primer momento había sido la resistencia de la conciencia, en cuanto natural, ante el Saber Absoluto; resistencia asumida ahora en un pensar que sólo es malo en el sentido de su finitud y, por ende, en el de su relación exterior con lo eterno. Aquí cabe señalar una vez más la norma de Hölderlin: "Todo es bueno".[40] Aquel mal debe quedar finalmente asumido en el desarrollo del espíritu, puesto que en el sentido del juicio ya mentado está orientado en última instancia hacia lo eterno; "lo otro" frente a él y al mismo tiempo lo primero. Pero de ningún modo en el sentido del *intellectus* de Tomás, *qui habet ordinem ad Deum*.

Tras el momento lógico de la universalidad y el de la particularidad se presenta el de la singularidad, donde ambos están unidos, de suerte que "la sustancia universal, abandonando su abstracción, se ha vuelto real en una autoconciencia singular" (§ 569); la del espíritu absoluto, en el movimiento de cuya formación no se ha vuelto mío, sino yo, por el contrario, suyo. Así pues, el mentado "hijo de la esfera eterna ha sido trasladado a la temporalidad"; por otro lado, en él se presenta "el mal como asumido en sí"; *en sí*, no todavía *por sí*. Es así como finalmente esta "existencia sensible de lo absolutamente concreto" de la naturaleza elemental debe ingresar en el "juicio", revelarse como espiritual y por ende morir ella misma "en el dolor de la negatividad". Su historia, tal como la piensa Hölderlin, debe experimentar el giro característico de Occidente,[41] y ello, en medio de la noche del destino. Así acoge la subjetividad, que, siendo antes finita, es ahora infinita y, por ello, "retorno absoluto" desde sí misma. Esto, con el resultado de haberse vuelto "unidad universal de la esencia universal y de la singular" no sólo en sí, sino también por sí: "la idea del espíritu en cuanto eterno, pero viviente y presente en el mundo". Él ha cancelado completamente su más allá y en el saber de la religión revelada ha llegado al mundo en cuanto suyo. Así, él es enteramente este ser concreto y determinado al que todavía recurre la razón de una filosofía separada de la humanidad del hombre.

[40] Cf. "Fragment von Hyperion", ed. Schmidt, 2, 185.
[41] El de la aparición del sujeto frente a la sustancia.

Una vez más conviene insistir en que las dificultades que ofrece la comprensión de lo aquí concebido no son sino las habituales y que ellas tienen un significado secundario frente a la dificultad esencialmente contemporánea de pensar *según el modo del reconocimiento* lo expuesto a propósito de este concepto o espíritu, vale decir, de pensarlo en cuanto consumado. Algo que las asociaciones entrometidas aquí de manera injustificada a partir de reminiscencias cristianas vuelven poco menos que imposible. En relación con lo pensado no hay que ahorrar esfuerzo alguno para captarlo de manera rigurosa dentro de los límites de su Época y referirlo siempre a las tareas que esta debe consumar. Para la comprensión inmediata basta, por el contrario, con un cierto ejercicio del entendimiento. El haber visto cómo en estas materias la erudición histórica suele engañarnos sin remedio debería prevenirnos en tal sentido. Porque a diferencia de la *sophia*, la filo-*sophia* es peligrosa.

Los momentos que acabamos de esbozar, cuyo movimiento circular debe comenzar por la abstracción del ser eterno y que ya por ello se comporta así de manera "ilustrada" contra el espíritu de la Época Media, permiten reconocer en ellos un silogismo. Este representa en general la forma de pensar característica de la Época Última, que en lugar de mantenerse en el juicio mentado o en la división que separa lo infinito y lo finito avanza hacia la contradicción; una que no cancela lo finito, sino que lo subordina a sí misma y de ese modo permite pensarlo como un momento asumible. El espíritu abandona esta contradicción, surgida de la condición natural de su pensar, uniéndose de manera "lógica" consigo mismo. Por lo que atañe, de manera más puntual, a la religión revelada, el espíritu se une consigo mismo "para volverse no sólo lo simple de la fe y de la devoción del sentimiento, sino, también, pensar". Cabe advertir que esta fe y su devoción no tiene por contenido la religión luterana ni, menos aún, el dios de la Época Media, sino la religión fichteana, donde la fe tiene por objeto la realidad representada por el yo y engendrada por la imaginación productiva, mientras que por otro lado actúa el pensar puro, vale decir, aquel cuyas acciones originarias son el "poner", el "oponer" y el "poner a la vez" o "unificar". Pero tal pensar, tomado por sí mismo, es por de pronto algo vano, animado por una libertad que significa arbitrariedad frente a su objeto. Vanidad vencida no ya por la imaginación, que por lo inconsciente de su actividad tampoco deja de depender de la conciencia y de su finitud, sino por aquella

objetividad conocida de manera inmediata como la naturaleza, comenzando por su forma elemental: la diferencia de “cielo” y “tierra”.

¿Y cómo la filosofía se diferencia por fin de esta religión? Por su forma en cuanto ciencia y, de manera más precisa, por el despliegue íntegro de su sistema. En este resultado, la filosofía se comprende a sí misma de manera absoluta, mira retrospectivamente sólo su saber, esto es, el todo del concebir productivo. Pero reparemos aquí en una limitación epocal que se nos descubre sólo ahora, en nuestro presente, ante el “haber-partido” de la filo-*sophia*: el hecho de que el sistema de la ciencia hegeliana descanse sobre una razón que sólo es capaz de concebirse como absoluta porque la condición de su actividad concipiente es la humanidad del hombre, la imaginación de tal humanidad, y no lo que fue para la Época Media la revelación del Espíritu Santo ni para la Época Primera la de la Musa. En nuestro presente, la humanidad del hombre aparenta sernos algo más cercano que los dos sujetos de aquellas revelaciones epocales, a lo que se suma el engaño de parecer algo “más audible”. Lo que no es verdad, sin embargo, pues también esa humanidad, y con ella la libertad en sentido absoluto, calla; más aún, se ha vuelto algo incomprensible ante el alboroto del hombre cerrado ante una distinción, no imposible, por cierto, respecto de sí mismo; un hombre satisfecho con poder comprenderse simplemente como tal, indiferente incluso ante lo que fue hasta hace poco la representación apocalíptica de su otro futuro. Precisamente este hombre, no el moderno, sino el submoderno, a quien la distinción respecto de sí se le ha vuelto un absurdo, necesita una ideología de lo humano, a causa de su experiencia *consigo mismo* en el orden de lo inhumano; tanto más porque su distinción respecto del animal, habiéndosele disuelto su propia *species* y hasta su *genus*, le resulta ya algo incierto. ¿Por qué? Por haber desaparecido, antes que ello, algo que conviene diferenciar cuidadosamente del llamado “comportamiento” humano, conviene a saber, la fuerza determinante de la humanidad del hombre. Esta ha desaparecido para los hodiernos en una suerte de “revoltijo nauseabundo” (“*ekelhaftes Mischmasch*”, Kant), agitado no por el pensamiento de los deberes del hombre, sino por la representación irritante hasta lo infinito de los “derechos humanos”. Cómo podría sorprender que el concepto de libertad, fundamentado en último término por Hegel,

haya caído en un pantano de homonimia, atado de manera característica al parloteo acerca de los derechos de los animales.

Hegel cierra el desarrollo íntegro de la naturaleza física y espiritual de tal modo que el pensamiento retorna a su principio con la decisión libre de la idea absoluta de "desatarse" en la naturaleza y de preservar de ese modo la igualdad de lo real con lo racional. Pues lo Lógico, en el resultado del desarrollo del Espíritu, ha cobrado el significado de ser "la universalidad acreditada en el contenido concreto como en *su* realidad" (§ 574) <subrayado nuestro.> Lo Lógico, que había producido su determinación completa en la *Ciencia de la Lógica*, aparece finalmente en la filosofía real respectiva, esto es, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, como lo "espiritual". Dicho brevemente: lo real penetrado por lo Lógico. Pero aquí conviene señalar que la Lógica, en cuanto inaugura la "filosofía real" fundada por ella misma <la "Lógica" de la *Enciclopedia*>, ya no muestra el trabajo del concepto o su producir, sino que se repliega en una teoría que inaugura el gozo de lo ya elaborado por la *Logica maior*. Precisamente en relación con esto el broche final de esta obra es una cita de la ciencia teológica de Aristóteles, referida al gozo del dios supremo en la teoría, gozo sempiterno que estriba en la relación de lo perfecto consigo mismo.

Pero volvamos hacia lo Lógico, tal como se presenta ya plenamente realizado en un "silogismo de silogismos". Su primera manifestación "constituye el silogismo que tiene lo Lógico por fundamento, en cuanto punto de partida y la Naturaleza por término medio, que une al Espíritu con aquel. Lo Lógico se vuelve Naturaleza y la Naturaleza, Espíritu" (§ 575). Qué importancia tiene el sistema de la razón pura – porque así cabe llamarlo – inaugurado de esta manera, salta a la vista no bien recordamos los tres modos diferentes en que se mueve el concepto puro: primero un "pasar" o "transitar" (a lo otro; *Übergehen*) luego un "parecer en lo otro" (*Scheinen in Anderes*), y por último "desarrollo" (*Entwicklung*) (§ 161), pues en este último caso: "siendo puesto lo diferenciado de manera inmediata como idéntico entre sí y al mismo tiempo con el todo, la determinación es <ya por sí misma> como un ser libre del concepto íntegro." (ibíd.).

La mediación del concepto de lo Lógico por sobre el término medio de la Naturaleza para volverse Espíritu "tiene la forma exterior del transitar (*des Übergehens*) y la ciencia la del curso de la necesidad, de modo que la libertad del concepto está

puesta sólo en un extremo, como su unión consigo mismo", conviene a saber, en el extremo del Espíritu. Tal unilateralidad revela lo incompleto de esta síntesis lógica o de este primer silogismo.

"Este fenómeno queda asumido en el segundo silogismo, en la medida en que este descansa sobre el Espíritu mismo como momento mediador del proceso, al presuponer la Naturaleza y unirla con lo Lógico. Es el silogismo de la reflexión espiritual en la Idea; la ciencia aparece como un conocer subjetivo, cuya meta es la libertad y él mismo <el conocer> el camino por el que hace surgir la libertad para sí mismo" (§ 576). Advertimos aquí que ahora el imperio de la necesidad natural ha quedado asumido. Y esto, porque ella, en lugar de ser el término medio, se ve *presupuesta* por él, para que lo Lógico pueda, a su vez, volverse resultado. Si la ciencia aparece aquí como un "conocer subjetivo", es por haber desplegado entre tanto la comprensión simple del comienzo. Pero la libertad de la idea sigue siendo una meta perseguida, que todavía habrá que producir siguiendo el camino ofrecido para ello por el método del concebir. Por lo demás, esa ciencia suya tiene tal meta <la libertad de la Idea> por un resultado no sólo en sí, sino también por sí, siendo la ciencia, esencialmente, un movimiento de autoliberación, o bien aquel que ya antes, para la conciencia, fue el de su propia formación.

Estos dos primeros silogismos hacen ver en cada caso la posición dominante del término medio y al mismo tiempo que lo decisivo es la mediación de los extremos. Si en el primer silogismo el término medio es la Naturaleza y en el segundo, el Espíritu, es de esperar que en el tercero ese lugar esté ocupado por lo Lógico. "El tercer silogismo es la idea de la filosofía, que es la razón que se sabe" <como tal> (§ 577), y no sólo la que se piensa. Lo que la destaca, elevándola por sobre la Religión, es el hecho de tener el propio concepto y más precisamente "lo absolutamente universal como su término medio." El significado fundamental de este último y de su actividad mediadora se debe a que es él quien se escinde en los extremos del Espíritu y la Naturaleza. Mientras que estos conocen el lado de la inmediatez, lo Lógico es la mediación absoluta o un proceso eterno: el ciclo de sus momentos. Lo Lógico "supone" en relación consigo al Espíritu "como el proceso de la actividad subjetiva de la Idea" o como el lado de lo singular; por otra parte convierte a la Idea en el extremo de lo universal, como proceso de la Idea

objetiva existente en sí." Y ella es la Naturaleza en el sentido de un resultado y por lo mismo completamente mediada. A la luz de lo cual debe entenderse la exposición de la "filosofía real" y su carácter enciclopédico como filosofía de la Naturaleza espiritual y física. Porque desde siempre la Naturaleza ha sido para la filosofía un todo, comenzando por la distinción y oposición de las "naturalezas" (φύσεις) ya en el pensamiento preparmenídeo. Sólo que en la Época Última la Naturaleza es el todo primero. Y en relación con ella se entiende luego también su Religión.

"El dirimirse (*Sich-Urtheilen*) de la Idea" – esto es, el de lo Lógico – "en ambos fenómenos", conviene a saber, Espíritu y Naturaleza, "los determina como sus Manifestaciones" (las de la razón que se sabe). Lo Lógico es pues lo que se revela según estos dos lados y por ello también la Religión correspondiente ha de ser tanto la de la Naturaleza como la del Espíritu. En la Idea de la filosofía "es la naturaleza de la cosa, el concepto, quien prosigue moviéndose y desarrollándose y este movimiento es asimismo la actividad del conocer, la Idea eterna, existente en y por sí, que como espíritu absoluto eternamente actúa, se engendra y goza." Con este gozo de la naturaleza de la cosa en cuanto concebida, el espíritu absoluto, la filosofía está cabalmente satisfecha por haberse vuelto en tal saber no sólo semejante, sino igual a su Idea. Un saber que es al mismo tiempo la renuncia más palmaria a lo esperado por la razón de la Época Media como *fruitio Dei*, como el gozo de la bienaventuranza eterna, esto es, como la visión beatífica del Señor.

Las diferencias de las Épocas de la filo-*sophia* se vuelven particularmente nítidas al considerar el final de la Última, el término medio de la Época Media y el principio de la Primera. Allí se advierte – y observar esto es algo que no tiene cabida en una exposición de carácter meramente historiográfico – que poseen una misma dignidad y que no se dejan reducir a la plenitud única y final pensada por Hegel. Para hacer valer la gravedad de esta negación y sus consecuencias es necesario un *contenerse* ante el todo de la Historia que sólo ha sido posible, tras la cesura de la modernidad radical, por obra de la comprensión logotectónica del "haber-partido" de la filo-*sophia*. Si la filosofía misma puede reconocer su propia plenitud, otro es el caso cuando se trata de sus tareas históricas en cuanto consumadas, algo que sólo es posible reconocer a la luz de las figuras sapienciales de Occidente. Y es precisamente este modo de comprender

las cosas lo que reclama de manera renovada una dilucidación del vínculo que religa las posiciones de Hölderlin y de Hegel.

Pero antes de avanzar en esta dirección volvamos una vez más la mirada hacia el silogismo de los silogismos, el fruto más maduro del pensamiento hegeliano. Tal como se ha dicho, su articulación está determinada completamente por la tarea de la mediación absoluta de ambos extremos, Espíritu y Naturaleza. Teniendo presente a Kant y por lo mismo la posición de la autoconciencia pura, habría que invertir los términos y decir: "Naturaleza y Espíritu", porque se ha de partir del presupuesto de la causalidad natural para poder salvar, bajo tal condición, la libertad de un ser racional que es al mismo tiempo un ser dotado de sensibilidad.

Habiendo ejercido la Naturaleza – esta totalidad inmediata – la función del término medio en un primer silogismo, hace otro tanto el Espíritu en el segundo, hasta que por último lo Lógico, al acreditarse como tal, completa y remata todo el proceso; porque lo Lógico es, por así decir, el corazón del principio de esta Época Última, puesto que el de la libertad en sentido absoluto; asentada no en la Naturaleza ni en el Espíritu en cuanto tales, sino en el fundamento de su relación mutua. Y no es sino un fundamento semejante el que aquí hace falta, ya por el hecho de que la Naturaleza y el Espíritu guardan entre sí de manera inmediata una relación excluyente. Su mera oposición debe ser conducida al momento lógico de la contradicción y para ello hay que destacar la mismidad de cada uno de los lados opuestos. Lo que sólo es posible en la medida en que ambos ingresan en una mediación. Precisamente por esto el silogismo de los silogismos culmina sólo allí donde el momento de lo Lógico es un término medio no frente a la Naturaleza y el Espíritu, sino, atendiendo al desarrollo de los silogismos anteriores, frente al Espíritu y la Naturaleza.

¿Qué justifica esta inversión? Aquí estamos ante una diferencia radical entre el pensar logotectónico de nuestro presente y la dialéctica del pensamiento hegeliano. Mientras que el primero se mantiene enteramente concentrado sobre los movimientos del consumar en el "mero" elemento del pensar, y por lo mismo en la unidad lógica de tres lugares, en cada caso separados, de lo pensado en el sentido de una consumación, la ciencia dialéctica de Hegel se vincula de un modo sólo exterior con la historia correspondiente, porque lo decisivo para ella es la oposición epocal abierta por la

libertad en significación absoluta, para realizar el trabajo del concepto que disuelva la oposición en lo mismo y por ende en la contradicción, en la negatividad que le es propia. Sin la libertad en sentido absoluto, el hablar de "dialéctica" en la modernidad radical y sobre todo en su apéndice marxista, no es otra cosa, para decirlo con Raymond Aron, que "opio para intelectuales".

El hegeliano "silogismo de los silogismos" no vive del pensamiento del consumar en el sentido de las "figuras" racionales de cuanto, habiendo sido pensado, introdujo una diferencia capital en el todo. La meta de aquel es hacer surgir la condición de la que depende el trabajo íntegro de la mediación entre términos que se excluyen. Pero esto es lo Lógico, que ingresa finalmente en su verdad, la de ser el término medio entre el Espíritu y la Naturaleza y ello de tal modo que media el Espíritu para que se vuelva Naturaleza y no al revés. La Naturaleza completamente mediada es la suma del pensamiento hegeliano, que acredita así su competencia para concebir el de Hölderlin.

Si miramos una vez más no hacia la articulación del silogismo de silogismos, sino hacia su movimiento, resultará claro que lo que aquí importa es la determinación progresiva del término medio, comenzando por la Naturaleza y siguiendo por el Espíritu para terminar en lo Lógico: 1. L N E, 2. N E L, 3. E L N. La posición cambiante del Espíritu, el hecho de que pase de la posición final en el primer silogismo a la posición inicial en el tercero, sólo significa que, habiendo surgido lo Lógico como fundamento de la relación entre el Espíritu y la Naturaleza, resulta claro, al final, la prioridad de la Naturaleza sobre el Espíritu, al ser ella un último τόπος tanto para lo natural como para lo espiritual, en esta secuencia que, bajo el supuesto de la Lógica, inicia el movimiento de la *Enciclopedia*. La Naturaleza primera, pensada sólo a la luz de tal supuesto, no es la misma que aquella otra en relación con la cual la propia Lógica o bien el Espíritu hacen las veces de término medio. La secuencia "Naturaleza – Espíritu" vale para los dos primeros silogismos. Con la aparición de lo Lógico como término medio del tercero, esa secuencia queda invertida. Si ella careciese de importancia, el hablar aquí de un "silogismo" no tendría sentido. Para decirlo una vez más: tan pronto como la Naturaleza ocupa la posición del término medio o bien la del resultado, ha dejado de ser lo que era en la oposición primera e inmediata. Este, su otro "ser", legitima precisamente aquella relación religiosa con ella, anunciada ya en la religión fichteana y

transformada luego por el pensamiento hölderliniano en la madurez de una figura sapiencial concebida, a su vez, por la filosofía hegeliana. Pero esta última concepción vuelve inevitable, ante el hecho de su “haber-partido”, la pregunta por la salvación de la *sophia*. Una pregunta, y esto sea dicho con el debido énfasis, con la que sólo nos enfrenta nuestro presente pensante (*denkerische Gegenwart*).

VIII

No deja de ser algo curioso el hecho de que sólo la historia de la razón conceptual conozca “fases de apertura” y “fases de cierre”. La meditación de la modernidad radical, en cambio, afirma lo tajante de su modernidad ya por el modo abrupto e inconsiderado con que arranca en cada una de sus dimensiones. Ya en sus mismos comienzos la filosofía adoptó de manera característica una relación negativa frente a un saber dado de antemano. Sólo que el negar tenía en tal caso una naturaleza diferente, porque lo presupuesto era una figura sapiencial y por ende algo inteligible de suyo que precisamente por eso hizo surgir en cada caso una respuesta diferente de la razón al diferenciarse respecto de sí misma. Lo cual permite comprender cómo, por su parte, comienza la modernidad radical. Dicho en términos ya familiares: ella comienza por la anterioridad del “Ser” – no la del ente, tampoco la del ente divino – frente al pensar. Y este debe acogerlo con una inmediatez tan fresca que toda forma de mediación parece allí injustificada. Pero entonces también el silogismo deja de ser relevante para el pensar de respectivo, precedido por doquier por el llamado “Ser” como lo único digno de todo preguntar. La suposición abrazada por este pensar, la de que el ser ha sido olvidado a lo largo de la Historia de la Metafísica, descansa sobre la representación según la cual esa Historia se prolonga o *continúa* en el Mundo de la meditación “moderna”. En el presente del pensar inaugurado por la Logotectónica tal representación carece de asidero.

Pero no sólo el silogismo, también el juicio, también el concepto, pierden en la esfera de la modernidad radical la entidad que tuvieron a lo largo de aquella Historia. Esto conviene recordarlo, siquiera como una simple afirmación, a título de prevención contra las homonimias que no cesan de causar hoy por hoy confusiones por doquier. También en relación con la pregunta por la “esencia” o, mejor, por la “naturaleza” de la verdad, surgida no por acaso en la modernidad radical,

El concepto hegeliano y su carácter mediador es algo tan ajeno a los hodiernos, que estos ya ni siquiera están en condiciones de apreciar debidamente lo que tiene de

extraño. Se vuelve así un mero nombre, como ocurre con "trascendental" o "dialéctica, vaciados de su sentido propio por el abuso a que los somete el negocio filosófico; negocio animado no por el propósito de *ponderar* lo ya pensado, sino de criticarlo, sin preguntarse antes si se está hablando de "lo mismo", por mucho que se empleen unas mismas palabras. Se da por hecho que lo nombrado por ellas ya ha sido comprendido. Y por eso tuvimos siempre por algo tan ocioso como estéril participar en semejantes devaneos críticos.

El pensamiento hegeliano se ha retraído a su *apartamiento* (*Abgeschiedenheit*), el propio de cuanto ha sido consumado en sentido filosófico. Lo que se prolonga a partir de él es sólo una fase de cierre donde intervienen tanto la razón natural como la mundanal; fase que concluye con la posición de Feuerbach en un caso y con la de John Stuart Mill en otro. Este último provoca el rechazo de Frege y aquel el de Marx, sin que esto baste para incluirlos en la articulación de la modernidad radical. Algo análogo cabe observar en la actitud de Dilthey para con Hegel, cuyo silogismo de los silogismos ha perdido su fuerza vinculante para el promotor de la Hermenéutica. Dilthey ya no puede confrontar con Hegel, porque la "ciencia absoluta" y con ella la llamada Metafísica se le ha vuelto en términos generales un gran equívoco o, lisa y llanamente, una empresa sin objeto. También Marx juzga de un modo semejante acerca de las reflexiones de Feuerbach, y Frege hace otro tanto con las de Stuart Mill. Si aquí hay algo claro es por de pronto el hecho de que no se está hablando de una misma cosa. Y por ello nos cuidamos muy bien de querer prolongar en el Mundo de la modernidad radical unos pensamientos que constituyen, en rigor, la "Fase de cierre de la Época Última; o de tomar a Schopenhauer por punto de partida de la modernidad mentada (*Moderne*).

Hasta aquí estas lecciones han venido considerando el pensamiento hegeliano a la luz de su tarea propia como un todo cerrado, sin descender al movimiento que anima su desarrollo interno.[42] Se lo ha considerado sólo en su ápice, por así decir, representado por las figuras del Espíritu absoluto y, en última instancia, por el llamado "silogismo de los silogismos", el último de los cuales une el Espíritu con la Naturaleza mediante el término medio de lo Lógico. Hegel hace justicia de este modo a la suprema tarea filosófica de la Época, realizar no sólo la Idea de la libertad, sino la libertad de la Idea,

[42] Tarea ya realizada por la *Topología de la Metafísica.*

la de este concepto puro de la razón. En este punto se vuelve manifiesto lo que para la Época Última puede y debe valer como fundamentación en un fundamento absoluto.

En relación con él se entiende, en definitiva, el propósito de Hegel: concebir la mediación de la Naturaleza y el Espíritu, dos totalidades que se oponen y excluyen de manera inmediata. Esto no ocurre allí donde se parte *de lo Lógico*, en el sentido de la Lógica ya realizada, vale decir, en el primer silogismo, ni tampoco allí donde el movimiento del concepto parte *hacia lo Lógico* en cuanto resultado, vale decir, en el segundo silogismo, sino sólo allí donde lo Lógico ingresa en el término medio de la relación entre *Naturaleza y Espíritu*, para invertir esta secuencia en la de *Espíritu y Naturaleza*, siendo lo Lógico, como queda dicho, la condición mediadora de ambos.

Espíritu y Naturaleza; no ya, como a lo largo del desarrollo de la Época Última, "yo y objeto" o también "objeto y yo", porque esta relación, propia de la conciencia, pierde para Hegel su significación fundamental una vez consumada por él la distinción de la razón no sólo en sí, sino también respecto de sí. Para decirlo una vez más: la mediación entre el Espíritu y la Naturaleza sólo puede volverse plena una vez cancelada la secuencia inmediata de ambos, lo cual explica también que la Naturaleza *mediada* sea por fuerza de otra índole, diferente de la que posee allí donde ella, como luego el Espíritu por su parte, ejerce una función mediadora. No donde ambos se enfrentan de manera inmediata, sino donde son mediados por lo Lógico, emerge por primera vez y procediendo del Espíritu aquella Naturaleza que, en cuanto divina, es la de la Religión revelada. Estas diferencias deben puntualizarse como es debido, antes de entregarnos a la consideración de la sabiduría hölderliniana.

La Naturaleza divina no puede ser aquella que, ante el Espíritu, se determina como finita; sea por el significado absoluto que en razón de su libertad reclama para sí la autoconciencia moral kantiana; sea por el significado absoluto del "yo" fichteano, que a través del término medio del "no-yo" se vuelve aquel yo finito que realiza su infinitud sólo en la forma del anhelar; un yo en cuya religión se escinden el yo absoluto y lo Absoluto mismo, de suerte que este último se vuelve un objeto, privado sin embargo de una determinación realizada o concreta. Para alcanzar esta hacía falta el empujón hegeliano que dejase atrás la conciencia, pero no para retornar hacia las acciones inconscientes del espíritu humano, sino para dar con aquel Espíritu cuyo elemento es lo

Lógico o el concepto puro. Sólo en este ámbito se presenta aquella Naturaleza divina que en ningún caso es la de Dios, conocida por la Época Media gracias a la distinción de la razón respectiva, sino la Naturaleza del concepto puro, al que, en su realización, nada le es exterior ni nada conoce ajeno a él, siendo antes bien en cuanto Espíritu, más aún, en cuanto Espíritu absoluto, la racionalidad concebida de lo real y la realidad de lo racional. Y sin embargo hay allí algo que él no integra, conviene a saber, lo accidental y, por lo mismo, lo que escapa a toda fundamentación. No ya lo contrario a lo racional (*Unvernünftige*), sino lo carente de razón (*Vernunftlose*), aquello donde el ser racional no puede permanecer o detenerse, conocido sólo por la meditación central de la modernidad radical en el sentido de lo absurdo que esclaviza el ser productivo del hombre, comenzando por el imperio del "capital" en su propio Mundo.

Hegel fue clarividente al comprender la miseria del desierto representado por el estado de derecho como un orden meramente formal, la negatividad propia de la sociedad civil en el reino de la Eticidad; algo visto ya por Rousseau y antes que él por Hobbes. Pero esto no impidió que lo real se viese privado de su racionalidad, ni siquiera allí donde se presentó en la figura del furor revolucionario, porque aun en tal caso lo íntegro de la naturaleza física y espiritual mantuvo la condición imperturbable de su carácter divino. Por sólo recordar aquí no sólo el hecho, sino el modo en que el mal espiritual quedó asumido por obra de su mediación. En relación con esto no es difícil sopesar lo que debió significar la irrupción de la modernidad radical ante el "haber partido" de la ciencia teológica de otrora. La penuria que se hizo presente entonces en relación con la salvación del ser del hombre por sí mismo y no otra cosa fue lo que movió a Heidegger a buscar la vecindad de Hölderlin. Aun cuando esta empresa, ya dentro del horizonte de la submodernidad, debió de parecer algo vano.

Hegel puso fin a su *Enciclopedia*, o mejor dicho, le añadió como broche final, una cita de la ciencia teológica de Aristóteles y no, valga el ejemplo, una cita tomada del *De Trinitate* agustiniano, obra relegada a un lugar excéntrico en la historia hegeliana de la Filosofía. En efecto, la divinidad inicial unitaria, e incluso simple, de Aristóteles resulta más cercana al pensamiento hegeliano de la Naturaleza divina. Tal parece, al menos, cuando se pasa por alto el carácter supra-natural del dios aristotélico y por lo mismo la separación rigurosa que media entre la ciencia física y la teológica.

¿Qué destaca, de esta última ciencia, la cita escogida por Hegel? Ella comienza por la actividad de la razón en cuanto autónoma, por tenerse a sí misma por objeto; vinculada con lo que es, de suyo, lo mejor; actividad suprema, por ser la de un sujeto supremo en el orden de lo divino. Por ella, la razón se relaciona consigo misma y se vincula con la presencia actual de lo racional, que por su parte ha de ser pensado como idéntico con su propia actividad, algo de suyo placentero o, como Hegel traduce, profundamente gozoso. El gozo de la teoría eterna, cuya eternidad, a diferencia de la aristotélica, recorre sin cesar el ámbito de su devenir. Si nosotros participamos de la teoría y de su deleite sólo en ocasiones, el dios primero la realiza en la forma de una admiración perpetua. Y ello – aquí concluye la cita – en una realidad que no es vida sin más, sino vida buena, vida óptima puesto que determinada por una eternidad y por un gozo pensados de manera cabalmente homérica. Se trata de una cita muy reveladora, también para comprender que Aristóteles reconoce a Dios como el *predicado* de una vida semejante. Siendo divina, está separada de la dicha pasajera que los mortales pueden conocer en la medida en que participen de la teoría. Cuando la Logotectónica destaca en el pensar de la Época Primera su rasgo teórico fundamental, es precisamente la realidad de aquella teoría divina lo que tiene ante los ojos y no los placeres obtenidos por andar lamiendo los opiatos de los intelectuales. Se trata, por el contrario, de la realidad de una vida cuyo cumplimiento pleno estriba en la visión de aquello que los inmortales dieron a los mortales como algo digno de ser visto (θέα); como ocurría con los espectadores de los juegos olímpicos de otrora ante la excelencia de los mejores, también en el caso, y precisamente entonces, en que estos marchen a la muerte. Divina es sólo una visión semejante y ni por asomo lo tenido por “teoría” en el negocio académico; tanto menos, cuanto más debe este afanarse por ver con el rabillo la utilidad que puede reportarle a una sociedad que, a fin de cuentas, lo mantiene.

La cita de Aristóteles nos mueve a pensar dos cosas. Por un lado, el hecho de que también esa filosofía “ha partido”, por cierto, lo que explica nuestra lejanía con respecto a los griegos de Homero en el reconocimiento de lo consumado. Por otro, la diferencia que se nos descubre entre Hölderlin y Hegel, análoga a la observable, en el caso de Aristóteles, con su propia concepción de la norma poética, o mejor, sapiencial, que le fue dada de antemano. Pero además tenemos una diferencia que no quiere ser

mediada, sino reconocida en cuanto tal: en un caso, una sabiduría fundada en la humanidad del hombre, y en otro, una fundada en el hacer saber de aquellas inmortales que establecieron la diferencia entre "inmortales y mortales" – apartándose así de la diferencia habitual y previsible entre "dioses y hombres" – en lo que podríamos denominar: "muerte bella", la que hizo surgir el lenguaje del enaltecer, del celebrar y con él la diferencia entre "alabar" y "censurar"; no la alabanza de la muerte en cuanto tal, sino la del "partir" tras haber consumado una tarea. Tal ha sido el significado de los héroes, conocidos en la filosofía todavía por aquel Heraclito de quien Hegel dice no haber una sola línea suya que él no haya acogido en su Lógica (cf. *Werke* 13, 301). Pero ya antes que ello Hölderlin había condensado la Lógica heraclítea en unas palabras del *Hiperión* que rezan como sigue: "El ἕν διαφέρον ἑαυτῷ (lo Uno diferenciado en sí mismo) de Heraclito, esto sólo pudo hallarlo un griego, porque es la esencia de la belleza, y antes de ser hallado no había filosofía alguna. Entonces pudo comenzar el determinar, pues todo estaba ahí. La flor había madurado y ya se la podía seccionar. El momento de la belleza se había dado a conocer entre los hombres, se hallaba en la vida y en el espíritu lo que era uno e infinito. Se lo podía desmembrar o dividir en el espíritu, se podía volver a reunir con el pensamiento lo así dividido; se podía conocer más y más el ser de lo supremo y de lo mejor y, lo conocido, darlo por ley en los diversos ámbitos del espíritu" (III 81; 145, 12).

Antes de que el ser de la belleza hubiese sido hallado, no había filosofía alguna, pero sí la belleza misma y su *sophia*. No olvidemos de qué belleza se trata, conviene a saber, de la mentada muerte bella de los héroes. De la muerte no de hombres simplemente, sino de mortales determinados por su consumar. Qué cerca de Hölderlin permanece Hegel se advierte en aquellos dos momentos: vida – o naturaleza – y espíritu; pero sobre todo en el término medio que los vincula: lo "infinitamente unitario" (*das Unendlich Einige*). No es posible dejar de advertir, sin embargo, la diferencia epocal que hace valer el pensamiento de Hölderlin y también el de Hegel, más allá del término medio, ciertamente indeterminado, puesto que indiferenciado; un término medio a tal punto histórico, que impide avanzar de manera inmediata y continua desde la mañana de los griegos hasta la tarde del hombre "hespérico". Aunque cuando se piensa en un desarrollo esto pueda resultar casi irrelevante. Y precisamente esta

especie de movimiento, el desarrollo, es recordada por Hölderlin en la palabra pretendidamente heraclítea del "uno diferenciado en sí mismo"; y no es sino de este modo como se presenta el comienzo hegeliano de la *Ciencia de la Lógica*, con el concepto del devenir diferenciado en sus momentos de "ser" y "nada".

Lo "infinitamente-unitario", puesto que plenamente mediado, es también la unión de lo verdadero que se excluye de la sola sustancia y del solo sujeto, el silogismo de la Idea, que valiéndose del término medio de lo Lógico une el Espíritu con la Naturaleza. Lo que no debe hacer olvidar la relación excluyente de ambos en la apertura representada por el primer silogismo, donde la Naturaleza es el término medio; y de este modo vemos cómo la resistencia de la conciencia natural contra el saber absoluto se articula *in concreto*. Cuando lo Lógico debe hacerse valer como punto de partida, entonces hay que considerarlo en su restricción a la conciencia en cuanto tal, pues esta, siendo esencialmente finita, no consiste en la oposición entre Naturaleza y Espíritu, sino entre "yo" y "objeto", tal como la introduce la *Fenomenología del Espíritu*; dicho en otros términos, lo Lógico, tal como opera a espaldas de la conciencia natural.

Pues bien, tan pronto como nos volvemos desde la ciencia hegeliana hacia la sabiduría de Hölderlin por ella concebida, no podemos dejar de advertir su curiosa trabazón con una filosofía que, al presentarse como vecina de la de la llamada "Ilustración", por lo que atañe al trabajo de la razón tanto natural como mundana, no tiene el carácter de un saber precursor en sentido conceptual ni en el cronológico. La *sophia* no conoce precursor alguno, puesto que está animada por una fuerza inicial o "principial". Una primera trabazón con la filosofía se muestra en Kant, cuyo pensamiento es acogido por Schiller, quien logra forjar así su propia posición sapiencial, no sin separarse luego de él. Y Hölderlin, por su parte, acoge, según se dijo, ya en su primera madurez, el pensamiento de Fichte, para hallar lo propio y característico de su tarea poética al separarse de él.

Lo curioso de todo este proceso da de pensar sobre todo cuando uno advierte cómo se ahonda en esta Época, de manera progresiva, la relación con el principio griego; relación que se cumple cabalmente en la obra de Hölderlin. ¿Pero por qué este cumplimiento no presenta en ella en modo alguno la forma de la cercanía, sino la de la lejanía respecto de los griegos, y ello, como en ninguno de los otros dos portavoces de

la *sophia*? Tal lejanía ofrece un primer signo acerca de la diferencia abismal que media entre el poetizar de Hölderlin y el de Goethe en particular, quien no sabe de contención alguna frente al mundo griego, del que se sirve a la manera tradicional, como de una pieza decorativa utilizada para presentar su propio presente bajo un ropaje exótico, con lo que aquel mundo – tal como ocurre, por ejemplo, en la segunda parte del *Fausto* – se limita a ser el mero disfraz de unos sentimientos que parecen hallarse a sus anchas más en el horizonte histórico de Jacobi que en el de los griegos.

¿A qué se debe la lejanía experimentada por Hölderlin ante ellos? ¿Acaso Schiller no supo ya de ella? Sí, pero, ¿una lejanía determinada de qué modo? También él vio que los dioses de Grecia habían huido, sin que el presente abandonado por ellos sea una experiencia bastante para justificar el pensamiento hölderliniano. Porque con ella sólo se presenta el más allá del anhelo infinito reconocido por la especulación de Fichte. Escuchemos algo diferente ateniéndonos para ello a Hegel: lo Lógico – traducido en el lenguaje del poeta como "palabra" – debe hacerse cargo de la mediación de los extremos que, ya en el *Hiperión*, son el Espíritu y la Naturaleza. ¿O es que hay en esta versión una anticipación? En efecto.

Visto más de cerca, se advierte en Hölderlin un recogerse en la relación mediada – para decirlo con Hegel – de Espíritu y Naturaleza, tal como ella ya desde un principio se ve sostenida por la religión nueva. Cuyo espíritu, al presentarse de manera inmediata, responde por entero al principio de la libertad. Y hasta la Naturaleza debe dar también testimonio de ella. Pero sólo puede hacerlo en la medida en que cumpla con la condición de ser un todo unitario frente a los momentos, opuestos entre sí y por ende finitos, de la Naturaleza y el Espíritu, mediados por lo Lógico o bien por lo Poético. Pero, conviene repetirlo, esa mediación tiene por supuesto la relación excluyente de ambos lados. Y ello de tal modo, por lo que atañe al *Hiperión*, que aquí se debe partir de la intimidad de los tres protagonistas en un espíritu común. Tras ello sigue la lucha por la libertad, que Hiperión emprende junto con su amigo para fracasar en la empresa e ingresar finalmente y ya solitario en aquella verdad que es el todo de la Naturaleza.

En la segunda fase de la obra de Hölderlin, la tarea poética en cuanto tal se transforma, porque el modo de decir ya no es más – como en el *Hiperión*, iluminado por el modelo de la *Nueva Heloísa* – la confesión de la persona en la relación epistolar, sino

el testimonio de sí propio en el drama, poetizado como la tragedia de *Empédocles.* También aquí se manifiesta aquel movimiento concebido por Hegel como el del silogismo perfecto en el resultado del "Espíritu absoluto". Una vez más, partiendo del espíritu, que es aquí el de un maestro cuya espiritualidad se da a conocer como la del hombre diferenciado respecto de sí mismo, siendo en tal sentido y ya por ello "divino" o, mejor un "entusiasmado". Luego, al apelar, mediante sus discípulos, al orden de la comunidad política. Y si él fracasa en el acto libérrimo de comunicar su espíritu, la causa de ello no reside, en rigor, en las resistencias de un pensamiento configurado por la religiosidad tradicional, sino en él mismo, en su propio ensoberbecimiento. El término medio, representado por el pensamiento, es también aquí su propia negatividad, esto es, su naturaleza "ilustrada", "esclarecida". Sólo en la autosuperación correspondiente del espíritu se descubre aquella otra Naturaleza, que es en verdad la primera, la que en cuanto íntegra persuade a quienes saben para que abandonen su situación de encierro en sí mismos y se vuelvan a ella como a lo verdaderamente libre.[43] El salto hacia su manifestación elemental – el fuego – es el signo de la unión de Empédocles con ella.

En la última fase de su crear poético, Hölderlin deja atrás la forma dramática para llegar finalmente al Canto; un tipo de composición poética de una naturaleza completamente diferente de lo conocido tradicionalmente por "lírica"; pues el canto cultivado por Hölderlin es uno que él llama "patrio", por su relación con una patria vista por de pronto en la lejanía, desde donde sólo es posible alcanzarla en el modo de un retorno a lo propio y familiar, al hogar (*Heimkehr*). El poema comienza por la lejanía; esta situación espiritual separa a Hölderlin de todo cuanto en su tiempo circula como "poesía". En la lejanía e incluso en lo extranjero hay que comenzar por aprender la palabra poética ausente. Este es el sentido peculiar y propio de la entrada de Hölderlin en la sabiduría que él mismo debe aprender, puesto que también debe aprender cuál es la tarea del Canto. Esta necesidad lo lleva hacia la lejanía del Oriente, un ámbito que para Occidente es el de un ascenso o surgimiento primigenio. Sólo allí donde el poeta, si lo pensamos con la Lógica hegeliana, es capaz de empezar por la nada, esto es, por la nada concreta de la falta de la patria del poetizar, se halla enteramente cabe sí,

[43] Cf. la elegía de Schiller "El paseo" en nuestra versión de su *Lírica de pensamiento*, Alción, Córdoba,

habiéndose vuelto, por así decir, "racional".[44] La sabiduría de la Época Última de nuestra Historia debe, en un último paso, revelar el espíritu del principiar en la poesía.

Rousseau conoció este espíritu como la humanidad del hombre, en la pureza de la libertad que le es esencial. Espíritu que debió surgir de la naturaleza con la apariencia de una iluminación inmediata, condensado en una imaginación productiva del hombre originario. En Schiller, esta apariencia retrocede hacia la inmediatez verdadera, la del pensar natural, para el cual "la libertad misma es un efecto de la Naturaleza" (XX 373). El pensar la ama, siendo ella una "vida silenciosamente creadora", la que desaparece, sin embargo, por obra de un pensar que enfrenta la razón y la sensibilidad en un mundo donde impera el artificio. Hasta que por fin el poeta concibe la tarea de aunar la reflexión y el sentimiento en el juego de la imaginación con la materia sensible y la forma espiritual; porque esto es lo poético – con lo que se corresponde lo Lógico – tal como se lo comprende a la luz de la "educación estética del hombre".

¿Y la tarea del poetizar hölderliniano? Ella consiste, por de pronto, en corresponder a la belleza de esa cosa, que no es sino la humanidad del hombre. Cuya determinación se le descubre a Hölderlin por el hecho de que debe diseñarla de manera poética. ¿En qué sentido? Ateniéndose a la norma de aquella experiencia conocida por las dos posiciones sapienciales que lo preceden: la experiencia rousseauniana de la falta de libertad, y la experiencia schilleriana de la falta de belleza padecida por el hombre de esta Época. Pero este "faltar" quiere ser concebido por último de manera inmediata en todo su alcance para un poetizar contemporáneo, es decir, para una forma esencial del pensar productivo y de la libertad que le es propia. Es verdad que para escuchar el verso que dice: "libres sean, como golondrinas, los poetas" (II, 201, 1) hace falta una explicación previa. Pero antes convendría recordar lo que sigue:

¿De qué libertad se está hablando? En un epigrama temprano dedicado a su hermana (1792) se lee: "¡Verdad, libertad, belleza! Quien de ellas goza, no necesita, de los demás bienes, ninguno." Que aquí la Filosofía se ve acogida en la figura de las tres *Críticas* kantianas, resulta manifiesto. Por lo que atañe al último de estos tres bienes, la Belleza, Hölderlin tiene presente ya su traducción schilleriana. En cualquier caso

---

2015.

[44] "*Vernünftig*"; esta palabra suele traducirse por "sensato", pero en este contexto hay que hacer valer su sentido etimológico, atentos a la autonomía o independencia de lo racional.

debemos oír aquí una articulación donde la libertad cumple la función del término medio. Lo cual nos lleva a reparar una vez más en el término medio alcanzado por el pensamiento hegeliano en el sistema de los silogismos que se determinan de manera progresiva y completa como resultado de la *Enciclopedia*. Al partir del término medio, debemos atenernos a lo Lógico. ¿Qué es esto? Nada menos que la libertad en el desarrollo del concepto puro, tal como lo conoce la *Ciencia de la Lógica*. Lo que ella expone como la perfección de la idea kantiana de la libertad, no es sino la libertad de la Idea. Cuya concreción, lo Lógico mismo, se vuelve materia de fruición en el desarrollo real de la Naturaleza y el Espíritu y, más precisamente, allí donde el movimiento de ambos llega a su remate en la relación que unifica el Espíritu y la Naturaleza por la virtud del término medio de lo Lógico.

Tengamos presente pues que en este resultado no es el Espíritu, sino la Naturaleza el otro extremo y, por lo mismo, la exposición acabada y plena del resultado; pero no la naturaleza con la que tiene que ver Kant en cuanto a su verdad, sino la otra naturaleza, cuyo supuesto inmediato es el espíritu. Y esta es la naturaleza concebida en su belleza, tal como sólo puede descubrírsela a partir del espíritu. Con esta ayuda de Hegel podemos determinar ya más claramente el lugar propio del poetizar hölderliniano en cuanto momento de una *sophia* epocal.

Lo que para Hegel se determina como "lo Lógico" tiene por antecedente, en sentido conceptual, lo que en Hölderlin es "lo Poético". Con cuánta claridad este último vio la gravedad de su tarea como poeta tras haber escrito el *Hiperión* lo muestra a las claras un par de dedicatorias estampadas por él en otros tantos ejemplares de su obra. En el primer caso se sirve, con ánimo reverente, de una amonestación de Klopstock: "Los poetas que sólo juegan, esos no saben quiénes son ellos, ni quiénes los lectores; el buen lector no es un niño; mucho más que jugar, prefiere sentir su corazón viril" (III 575, 5).[45] Ello es que un amigo de jugar con la poesía como Wieland llevaba en la corte de Goethe en Weimar la voz cantante. Y en ese mundo de amenidades no era fácil que hubiese un oído para Hölderlin. Pues los hombres, por lo general, prefieren no saber quiénes son ni cuál es su destino según la norma de la humanidad del hombre. En tal caso, ser viril significa saber mantenerse con fervor en aquella dignidad sobre la que

[45] En su carta al hermano del 2.11.97 cita estas mismas palabras.

había meditado Schiller en relación con la gracia. De tal suerte que del poeta, y precisamente de él, se exige la distinción del hombre respecto de sí mismo.

La otra dedicatoria, a la princesa de Homburg que le era tan devota, reza como sigue: "Por lo general los poetas se han formado al comienzo o al final de un período del mundo. Con el canto los pueblos descienden desde el cielo de su infancia a la vida activa, al país de la cultura. Desde allí retornan con el canto a la vida originaria. El arte es el tránsito de la naturaleza a la formación (*Bildung*), y de esta a la naturaleza." Es claro que Hölderlin ve la formación del poeta como un acontecimiento epocal y ya por ello debe distinguirla del poetizar trivial, ajeno a todo principio y todo término, porque ignora el consumar y su relación con la humanidad del hombre. Los pueblos de que habla en la dedicatoria son los históricos, insertos en una diferencia cuyo primer lado es aquel cielo, donde, tal como se dice en el borrador titulado "Grecia", aparecen "nubes del canto" ("*Gesangeswolken*", II 256, 13). Este cielo del canto se extiende sobre la cultura humana y por ello también sobre el trabajo de la formación, el del hombre consigo en su condición de ser libre. Un trabajo que sólo fructifica cuando se lo realiza una vez cumplido el reclamado por las penurias y urgencias de la vida inmediata. Pues no por acaso lo de las "nubes del canto" se ve introducido de este modo: "Y donde la tierra, tras desolaciones, tentaciones de los santos" – esto es, en los desiertos conocidos por ellos como algo propio – "se afana por grandes leyes, por la unidad y la ternura y por el cielo todo después – cantan apareciendo / nubes del canto. Pues siempre vive / la naturaleza. Pero donde …" Aquí debemos interrumpir la lectura, para atender sólo a la singularidad de la naturaleza en cuanto "vida originaria", que ampara la cultura humana y al mismo tiempo la hace prosperar en su historia; la naturaleza se vuelve así la del canto y, por lo mismo, la del discurso sublime o elevado requerido por la tarea hölderliniana. Esta revela haber comprendido, con Rousseau y con Schiller, que la naturaleza, cuando se retorna a ella, no puede ser tomada en el mismo sentido en que se la abandonó,[46] porque tal retorno implica el haberse enriquecido ya con la formación

[46] "Para que el retorno a la simplicidad de la naturaleza produzca un efecto bienhechor en el hombre cultivado, esa simplicidad debe mostrarse como una obra de la libertad y no de la necesidad; debe ser aquella naturaleza con que acaba el hombre moral y no aquella con que comienza el hombre físico (material)," Schiller, "Sobre los poemas de Matthisson", *Werke* V, pág. 1009.

íntegra de la personalidad; una personalidad eminentemente "lógica", habiendo ya sido, antes que ello, "poética".

¿En qué estriba su importancia? Ella concibe "los pensamientos del espíritu común" (II 119, 43), el cual, representado según el lado de su condición *natural*, es el de un pueblo determinado, pero, según el lado de su condición *espiritual*, el de su comunidad políticamente organizada. De ellos se dice además que acaban calladamente en el alma del poeta y que sólo de ese modo se le vuelven su vocación. Pero ser "poeta del pueblo" (62, 13) es un don peligroso, que golpea como un rayo; "para ella (su alma) de súbito alcanzada, para el ser infinito / conocida desde largo tiempo, por el recuerdo / estremecida, y para ella, por el sagrado rayo inflamada / el fruto del amor nacido, de dioses y hombres la obra / el canto, para que de ambos atestigüe, se logra."

El canto, tal como Hölderlin lo conoce, es la obra común de dioses y de hombres y jamás puede lograrse para estos en cuanto simplemente humanos, sino siempre sólo con la distinción de ambos lados, que lo necesitan por igual como testimonio de su vínculo mutuo. El escogido por testigo es conocido desde siempre por el ser infinito que precede a ese vínculo. Pero la inspiración lo acomete de súbito, sin que por ello deje de estar preparado. Una vez alcanzado por ella, el alma del poeta se estremece bajo ese envío; y si lo hace es por el recuerdo, pero del modo en que uno recuerda no lo pasado, sino lo sido, que en cuanto tal sólo puede tener un presente diferente, o bien, para decirlo con la Lógica de Hegel, el presente de la reflexión. Y por lo mismo, el presente del parecer, e incluso el del parecer bello. El poeta debe vivir en la tormenta con la cabeza descubierta, para "apoderarse del rayo, sí, de este con su propia mano y entregar al pueblo, envuelto en el canto / el don celestial." Pero para ejercer tal función mediadora hay que haber satisfecho una condición señalada ya de manera reiterada, también a propósito de la razón filosófica. Hölderlin prosigue en efecto de este modo: "Pues si sólo tenemos un corazón puro, / como niños, si son inocentes nuestras manos, / el rayo del padre, el puro, no abrasa / y profundamente conmovido, las penas de los más vigorosos / compadeciendo, permanece en las que descienden de lo alto tormentas / del dios, cuando él se acerca, el corazón firme sin embargo." Ante una palabra poética de semejante tenor, tanto más cuidadosos debemos ser para no errar, para no tratarla de un modo indebido, ajeno por igual al pensamiento y al reconocimiento. Para ello

debemos comenzar por reparar en algo que la modernidad radical no puede conocer, o que conoce, en el mejor de los casos, no por una meditación propia, sino mediada: la condición de la pureza del decir y, por lo mismo, del pensar. Por no decir nada de la submodernidad, para la cual tal pureza resulta algo sencillamente nulo. Y además debemos reparar en que el vínculo mentado, el del hombre y Dios mediante el canto, significa también para Dios un padecer; ambos lados, en consonancia con lo exigido también por la filosofía de la razón conceptual en esta Época, se integran en una relación recíproca. Precisamente por esto, por no poder realizar tal relación de manera cabal y plena, la conciencia natural de la *Fenomenología del Espíritu* debe experimentar su propia aniquilación. En la relación recíproca pensada por Hölderlin, uno sufre o "con-padece" el padecer del otro, por mucho que el dios sea el más fuerte; con lo que se corresponde, por su parte, la firmeza del corazón poético.

En términos generales, sólo en esta relación de lo infinito y, por ende, sólo sobre la base del pensamiento correspondiente, crece y prospera la poesía en sentido hölderliniano. Su palabra posee un carácter sapiencial, por lo que debemos arrancarla una y otra vez de la equivocidad habitual en que se ve envuelta cuando se habla de "poesía". Si no se hace valer la distinción correspondiente, entonces también el "hacer-saber" propio de la palabra de Hölderlin permanece cerrado y mudo. Para comprender esto debimos realizar el camino que lleva a la concepción de este pensamiento a través de Hegel. Y debimos además reducir a su término medio, que no es sino el del "pensar" (C), la *ratio* anteriormente descubierta, puesto que a él, al término medio, se subordinan los términos de la "cosa" (B) y de la "norma" (A). Así lo exige cuanto ha sido ya expuesto acerca de la posición de lo "Lógico" en el silogismo con que remata el pensamiento hegeliano, teniendo en cuenta que con ello se corresponde, según se dijo, el significado de lo "Poético" para Hölderlin.

El primer momento de este término medio, determinado como "pensar", es la universalidad del "denominar" o del nombrar poético, que necesita de lo infinito. El poetizar por parte de quien se ve arrebatado por lo infinito es el término medio por el que el pueblo participa del don celestial. Lo cual significa que este último sólo puede ser recibido en virtud de aquella distinción que permite comprenderlo como "espiritual". Recordemos que también el Espíritu era el primer momento del último silogismo

hegeliano. Espiritual es pues, más precisamente, la realidad que acontece en el rayo de la unificación de la palabra terrenal con la celestial.

El segundo momento del pensar es en cambio lo Lógico o lo Poético en cuanto tal. El sentimiento de lo in-finito tiene que grabarse en el pensar y en su negatividad y por lo mismo también en su desarrollo. Esto, traducido al poetizar, ha sido dicho con los versos finales del himno "El Único": "Los poetas deben también / los espirituales mundanales ser" (II 156, 104). Pero mundanal significa que su pensamiento debe volverse finito y penetrar completamente, de ese modo, la realidad presente ante él. ¿Qué se muestra aquí en relación con la humanidad del hombre? Que, en términos generales, ella ha dejado de ser perceptible o sensible, y esta experiencia aísla al poeta en medio de su pueblo, porque él, estando supeditado al nombrar, debe pasar por la experiencia de que "faltan nombres sagrados" (II 99, 101), aquellos de que se sirve el lenguaje para hacer valer la diferencia entre el hombre sin más y su humanidad; nombres de los que el poetizar en cuanto tal no puede prescindir, puesto que además preservan al dios con la debida diferencia (*mit Unterscheidung*; II 252, 12).

Hölderlin debe preguntarse, movido por la negatividad del pensamiento, algo que a un poeta como Goethe jamás podría habérsele cruzado por la mente: "¿Dónde están ahora los poetas, a quienes el dios les dio, / como a nuestros mayores, ser alegres y piadosos?" (II 4, 45). Así pregunta porque ni siquiera se advierte la ausencia de los tales. Esto nos retrotrae a una observación de Pablo: "Nadie puede decir Κύριος Ἰησοῦς sino en el Espíritu Santo" (1 Cor 12, 3). Es claro que por tal "decir" no puede entenderse la mera articulación del nombre; de lo contrario cundiría en las iglesias actuales un grande y persistente mutismo. Por lo que atañe a Hölderlin y a lo por él pensado, también en este caso vale observar que sólo el poeta comprende la falta de nombres sagrados porque precisa de ellos y porque comprende este "faltar" sólo en relación con la norma del espíritu mentado.

En este contexto cabría añadir que también aquella palabra provocadora de Nietzsche, la de que "Dios ha muerto", jamás y en ningún caso podría responder a una verificación empírica, puesto que procede, por el contrario, de una meditación de carácter histórico. Pero, allí donde esta meditación ha terminado por hundirse y, junto con ella, el pensamiento de la distinción del hombre respecto de sí mismo, aquella

palabra y la experiencia sobre la que descansa, deja de tener sentido. Valga esto como una cautela contra los excesos del parloteo actual referido a estas cuestiones.

Nombres sagrados son, en primer lugar, aquellos con que un Dios se ha nombrado a sí mismo. En relación con ellos, la Oda "Exhortación" ("*Ermunterung*") habla de un aguardar con palabras que nos repetimos a nosotros mismos en el sentido de la distinción de nuestro propio presente y también, por lo mismo, de nuestro lenguaje: "Y él, que impera sin hablar, / y sin ser conocido prepara lo venidero, el dios, el espíritu / en la palabra humana, en el día bello, / otra vez, con nombres, como antaño, se nombre." (II 34, 25). Algo sólo ahora audible para nosotros, a partir de la confesión de que él ya se ha nombrado. En cuanto audible, pide ser recordado del modo "edificador" en que lo hace la Logotectónica.

El pensar del poeta se hace palabra agradeciendo y celebrando. Pero con la *falta* de los nombres también *falta*, antes que ello, el para qué de un decir semejante. Esto, que da de pensar a su quehacer poético, se vincula con el reconocimiento de lo que Hölderlin llama la "falta" ("*Fehl*"), y que, contra la costumbre, también debe comenzar a oírse de manera diferenciada. En la oda "La despedida" el poeta se dirige a la amada en estos términos: "¡Ay!, nos conocemos poco, / pues un dios impera en nosotros" (26, 3), uno que no quiere ser traicionado. Y poco después: "Pero que el sentido mundano piense para sí otra falta, / él a otro servicio, férreo, está sujeto y a otro derecho" – a un servicio que no es sino el de la esclavitud. Pues precisamente respecto de esto hay que mantener apartada la "falta del dios" (*Fehl Gottes*) de la que tanto se ha hablado, siendo su experiencia en el presente histórico algo propio del poeta.

La última estrofa de la oda "Vocación del poeta" dice: "Impávido empero permanece, así debe hacerlo, el hombre / solitario ante dios, el candor lo proteja, y ningún arma necesita y ninguna / astucia, por tanto tiempo, hasta la falta del dios ayuda" (II 48, 61). Este poeta ha comprendido su vocación. Él soporta en la falta (*Fehl*), que no es falta en el sentido del "yerro" (*Fehler*), tal como el juicio mundano la conoce, sino un faltar (*Fehlen*) como "privación" o "ausencia"; una que, al final, incluso beneficia. Y ello, allí donde el poeta enseña a los demás a ponerse en claro en relación con el ayudar; una vez que se lo ayudó a ayudarse con la falta del dios.

Así hemos procurado, con el apoyo de la explicación hegeliana de “lo Lógico”, captar “lo Poético” de Hölderlin con la determinación debida y abrir un acceso al modo de decir del canto. A causa de la *falta* mentada <la de los nombres divinos>, este modo de decir es algo que por de pronto debe *aprenderse* a partir de lo ya poetizado, situado en un lugar ajeno o extranjero para nosotros, por ser el de la canción *griega*, tal como Hölderlin hubo de aprenderla en la tragedia sofóclea y, en un sentido más decisivo todavía, en el canto pindárico.

IX

A pesar de todo el trabajo ya realizado sobre la obra de Hölderlin, nos vimos precisados a encontrar un nuevo principio en relación con él. No sólo hubo que abandonar un horizonte como el de la Hermenéutica, por mucho que se ofreciese como lo más inmediato y natural; también hubo que despedirse del pensar apocalíptico que, en la posición de Heidegger, se apoderó del pensar hölderliniano como de un vecino de la meditación moderna acerca del sentido. Solo que esta, bajo su impronta apocalíptica, se vio obligada a escuchar en los poemas del pretendido "vecino" sobre todo el carácter de sustracción (*Entzug*) del llamado "Ser", en la medida en que este no es el "del ente". La expresión característica que revela tal sustracción es la de la "falta del Dios" (*Fehl Gottes*). Lo cierto es que tan pronto como uno considera los dos únicos testimonios de esta expresión en la obra de Hölderlin, es claro que la "falta" se oye, por un lado, cuando el poeta se despide de la amada; obediente al imperio del dios en él, tal despedida es un acto "sin falta ni tacha" ("*ohne Fehl und Tadel*"). Una falta de semejante tenor no debe confundirse con aquella que el mundo conoce y sin embargo no comprende, porque tampoco conoce la libertad ni el deber en la pureza de su significado absoluto. Luego tenemos la falta del dios mismo. Pero este faltar suyo es beneficioso allí donde los hombres, por su parte, deben aprender a ayudar al enfrentarse con él. En una traducción manifiesta del mandamiento del amor neotestamentario y, de manera más precisa, del amor joánico. Pero lo que ayuda en este caso es la falta misma, el retraerse por parte del dios; en una determinación progresiva desde la nada, si se lo piensa con Hegel. Otra vez se impone aquí la prevención de no entrometer en la *sophia* hölderliniana el saber de la Época Media. Lo impide el principio de la libertad y su propio desarrollo, que tiene precisamente en la negatividad su fuerza característica. Tampoco la "noche del mundo", pensada en términos históricos, es razón alguna para lamentarse, sino una ocasión para acreditar, en medio de ella, la propia firmeza. Es así como el pensamiento hölderliniano está llamado a desarrollarse en el sentido de su tarea

epocal. El Saber de las Musas nada supo de un desarrollo. El Saber Cristiano conoce, si no un desarrollo, sí un progreso de la revelación, un ir hacia dentro de sí, que remata en el pensamiento joánico. Y más precisamente en la revelación del propio Revelador.

No será inoportuno insistir pues en que sólo la sabiduría de la Época Última muestra un desarrollo a lo largo de sus posiciones. Sólo a partir de esta autodeterminación suya puede ponderarse la dificultad creciente a que se ve expuesta la vocación del poeta. Y ello porque su tarea poética debe prosperar, de un modo hasta entonces nunca visto, en el ámbito de una sabiduría sujeta a su propio desarrollo: la de la Humanidad del hombre. El poeta debe promover este desarrollo que lo abarca y comprende, trabajando consigo mismo e incluso diferenciándose respecto de sí mismo en pro de la palabra de la Humanidad del hombre. Sólo esta sabiduría, la de la Época Última, está mediada en sí y por sí. Y lo que ocurre en Hegel, mediante el trabajo del concepto, se verifica en la posición de Hölderlin en el ámbito del poema. Y ello, en cuanto dicho de manera pura, lo cual es decisivo para que la sabiduría pueda ser concebida. Dios es aquí, para recordarlo una vez más, "el espíritu en la palabra del hombre", una palabra que sólo puede ser la del poeta en el sentido de la *sophia*. Y no la palabra de Dios de la prédica cristiana.

No ha de ser poca pues nuestra cautela al oír cómo Heidegger habla una y otra vez, apoyándose en Hölderlin, de los "dioses huidos". ¿Cómo es que son tales? En la elegía "Pan y vino" (II 94, 143) oímos acerca del dios del vino, que él reconcilia el día con la noche y que conduce eternamente los astros del cielo hacia abajo – adviértase bien esta prioridad del descenso – y hacia lo alto en el ciclo de la naturaleza. Cuyo permanecer se percibe en el verdor perenne de los pinos. Perenne como la corona de hiedra de ese dios, que es en rigor un semidiós y, de manera más precisa, el fruto de la unión de un dios y un mortal, algo que también vale para el Canto e incluso sobre todo para él. Aquí viene a cuento la certeza con la que concluye el poema "Recuerdo" (*Andenken*): "Pero lo que permanece, lo fundan los poetas" (v. 59).

El semidiós, el dios del vino vinculado en cuanto tal con los hombres, vive eternamente en el ciclo de un eterno retorno, conduciéndolo en su descenso y en su ascenso, uniendo así la noche con el día. Pero en relación con el todo de este movimiento hay otro diferente, que interrumpe el permanecer: la huida de los dioses,

responsable de una diferencia histórica y no ya natural. El dios del vino permanece sostenido por el ciclo de la naturaleza. Y por ello puede descender a la noche que con los dioses huidos, ha llegado sobre nosotros. Sólo quien permanece puede traer "por sí mismo el rastro de los dioses huidos / a quienes carecen de ellos, hasta lo profundo, por debajo de lo tenebroso." En tales términos apela Hölderlin a su presente histórico y con ello a la tarea del poeta, que responde libremente a la necesidad del curso natural.

Pero también hay otro semidiós, que muestra en un sentido diferente el rastro de los huidos. Él llega como "portador de la antorcha <…> descendiendo entre las sombras", el Sirio, como llama Hölderlin a Cristo. Él posee una naturaleza diferente de la de su hermano, porque se presentó con una determinación histórica y no ya natural. Él fortalece con su luz, podríamos decir, a quienes ya en la Época Última se han vuelto autoconscientes. ¿Y por qué hace falta esa luz? El poeta bien lo sabe: "Lo que el canto de los antiguos profetiza acerca de los hijos de dios, / ¡he aquí que nosotros lo somos, nosotros; un fruto de Hesperia es! / Maravilloso y cabal, en cuanto cumplido en los hombres." (II 95, 149). Maravilloso, pues, bajo la condición de este "en cuanto"; y al punto se plantea la pregunta: ¿en quién cumplido? ¿Quiénes somos nosotros? Hölderlin ve que falta un corresponder. "Pero por mucho que ocurra / nada surte efecto, pues no tenemos corazón, somos sombras" y por ende seres muertos, inertes. "Hasta que nuestro padre Éter conozca a cada cual" – en el sentido de un conocer que hace pensar, con Lutero, en la Epístola a los Romanos – "y a todos pertenezca".

Para esto fue enviado el Hijo; pues lo que vivifica a los fríos, a los faltos de corazón y por lo mismo de pensamientos es sólo la Palabra que desciende en medio de las sombras. Precisamente hasta allí donde ya el dios del vino, este ser natural de un dios capaz de apoderarse de los hombres, había traído el rastro de los dioses huidos; él, un hermano, pues, de aquel Hijo, cuyo padre es el Éter, la radiante claridad del cielo. También aquí cabe tener en cuenta que la sensibilidad de Hölderlin es, de manera inmediata, una sensibilidad espiritual. Sólo por ello su pensamiento resulta concebible. Hablar en relación con él de "metáforas" resulta enteramente desacertado, porque la espiritualidad propia del concepto debe tener por antecedente la espiritualidad de la imaginación y no la de la intuición en sentido teórico. Por ello el concepto, antes bien, debería entenderse como una "metáfora", aun cuando esto resultase inapropiado para el

concebir pensado por la Logotectónica. Aquí se nos abre una experiencia contemporánea con el Lenguaje diferenciado respecto de sí, esto es, respecto de su cotidianidad; con el lenguaje poético pues, experiencia que hace justicia tanto al haber-partido de la razón conceptual como a la diferenciación del lenguaje respecto de sí, algo de lo que hemos venido a tener noticia sólo en el presente. Y ello, en la figura de lo que en nuestra tradición ha sido conocido como una sabiduría. No bien re conocemos esto, la homonimia abusiva de la palabra "poesía" en la Época Última se ve privada de asidero; Hölderlin debió de sentirse particularmente oprimido por esta falta de diferenciación, tal como lo muestra aquel pasaje de una de sus cartas a la madre que citamos en su momento. Para obtener la sabiduría a partir de la Humanidad del hombre hizo falta un esfuerzo que hoy ni siquiera los lectores de Descartes parecen poder afrontar, al permanecer atados con mayor ingenuidad que nunca a la homonimia entre "yo" y "cosa pensante", incapaces para comprender la diferencia que la conciencia hace valer en el hombre. ¿Qué habría de extraño entonces en el hecho de que la diferencia propia del poetizar hölderliniano sea tratada como una simple magnitud relativa?

Lo cierto es que debe protegérselo, ante todo, contra el modo natural e inmediato de entender la poesía a partir del significado general y abstracto de la palabra "poeta". Captar esto con el debido discernimiento reclama un esfuerzo análogo al que demanda, en el caso del pensamiento hegeliano, el concepto puro. Pero para superar la vaguedad propia del discurso representativo no basta con experimentar ante la palabra de Hölderlin, cosa que no es raro que ocurra, un sentimiento de pureza, porque aquí lo decisivo es escuchar el Canto hölderliniano como lo que él es, vale decir, como una palabra de la *sophia*.

Pero volvamos a la expresión aquella de los "dioses huidos" ("*entflohenen Göttern*"). La situación que ella nombra no queda cancelada por la permanencia del semidiós natural, ni, menos aún, por el recuerdo del otro Hijo del dios. Hölderlin se atiene de manera estricta a la distinción entre verdad y apariencia, según la norma del presente propio de su poetizar; presente que no se identifica con lo coetáneo en sentido general y abstracto. Es así como en el himno "Germania" se dice a propósito de los dioses de Grecia: "Pues ver vuestro bello rostro / tal si como antes fuese, lo temo, es mortal, / y en ningún caso está permitido despertar a los muertos." (v. 14). Sólo al

propio Resucitado le correspondería algo semejante. De este recato hölderliniano queremos aprenderlo todo en relación con nuestra memoria de una filosofía que, en cuanto consumada, ha sido. Algo enteramente opuesto, por poco que se lo mire, al ejercicio hermenéutico del vivenciar, del querer hacerse cargo, también mediante el sentimiento, de las pretendidas vivencias de otrora. Sin que nos pase inadvertido que toda polémica está de más en este caso, una vez que ya el estructuralismo submoderno realizó el debido ajuste de cuentas con ese vivenciar *a posteriori*.

Los muertos, los que *han partido*, deben ser abandonados a su paz en el reconocimiento de lo consumado por ellos. La mentalidad submoderna, por el contrario, incapaz de sosiego (*Gelassenheit*), prefiere embadurnarlos con la llamada "crítica", que nunca le parece suficiente, pues cuanto mayor es esta, tanto más cabe solazarse con la vanidad propia; hasta en el abuso de la "buena conciencia".[47]

La segunda estrofa de "Germania" comienza así: "¡Dioses huidos, también vosotros, vosotros presentes, otrora / más verdaderamente, vosotros tuvisteis vuestros tiempos!" Ese presente de los dioses ha perdido en veracidad. Esto obliga a recordar una distinción fundamental entre la religión moderna y la Fe de la Iglesia antigua. Esta última ha insistido siempre en el "verdaderamente presente" ("*wahrhaft gegenwärtig*"); la nueva, en cambio, dice: presente en nuestra representación (*Vergegenwärtigung*).[48] Sólo sobre un fundamento así desplazado en sentido epocal es posible decir eso de que los dioses huidos "tuvieron sus tiempos". Así solo puede hablar una conciencia propia de la Época Última. Sobre todo allí donde su pureza se ha vuelto la del concepto. Porque entonces, al volverse el concepto espíritu objetivo, este, en cuanto es la historia de su mundo, acaba por dejar caer uno tras otro los pueblos en ella preponderantes, según la norma de sus tareas consumadas.

Verdaderamente presente en la historia hölderliniana es la noche del mundo, las tinieblas entre los hombres faltos de dioses. "Nada quiero negar aquí ni pedir nada. / Pues cuando acabado y extinguido está el día / el primero en ser golpeado es por cierto el sacerdote, mas por amor lo siguen / el templo y la imagen también y sus ritos / a la región sombría y ninguna de estas cosas puede ya parecer." (v. 19). Lo que ciertamente

[47] Con que tal crítica pretende llevarse a cabo.
[48] En aquel acto interior por el que nos representamos como presente algo que en rigor pertenece al pasado.

no impide, mediante el recuerdo correspondiente, la apariencia de lo que ha dejado de ser actual. Ella es tanto más efectiva cuanto más indeterminada, razón por la que ya Hegel recuerda el altar postizo erigido por sus contemporáneos al dios desconocido: una figura espectral, puesto que inaccesible al entendimiento según el pensamiento kantiano.

No negar el hecho de que el día de la religión se ha extinguido; no querer ignorar este suceso ni siquiera mediante súplicas o ruegos; en tal actitud se mantiene con firmeza el poeta en su condición de σοφός epocal. Y si estamos muy lejos de querer importunarlo con una prolongación de aquel ocaso en la modernidad radical, tampoco podemos desentendernos de la diferencia que ha logrado abrirse paso en nuestro presente. ¿Reduce Hölderlin su palabra a un decir "cómo es"? En ningún caso. Él se contiene (*verhält*) ante lo indescriptible del "cómo tiene que ser"; deja que el ocaso se produzca en el ciclo de la naturaleza, no menos que la aurora. ¿De qué sacerdote se habla pues aquí? De ninguno que hubiesen conocido sus contemporáneos. Porque él mismo es el sacerdote, siendo un poeta que piensa su vocación de manera diferenciada. Sólo en cuanto tal se mantiene también en la certeza de que los huidos retornan; bien que con una determinación diferente de la de otrora.

El templo, la imagen, los ritos, siguen al poeta cuya palabra debe ser lo santo, hacia lo invisible, hacia el Hades del pensamiento puro. Nada *puede* aparecer o mostrarse todavía en el sentido de un presente verdadero. Pero en este "puede" está salvada, si bien se mira, la libertad de los huidos, la libertad del retorno o de un nuevo principio. ¿Salvada como qué? Como una leyenda preservada por el poeta. "Sólo como de las llamas de una pira, / se extiende entonces por encima un humo dorado" (v. 24). La leyenda acerca de lo sido, que el poeta recupera apelando a la memoria y que salva al pensamiento en el principio de un mundo nuevo. Así como también se dice de quienes ya se "durmieron", siendo muy cercanos para uno: "en un alma afín / descansa de vosotros, para mí, la imagen que huye." ("Los que se durmieron", 4). Incluso habiendo ellos huido, su imagen permanece. Y no sólo por una representación que la vuelva actual, como se desprende de los versos siguientes.

La leyenda de los dioses huidos persiste para el poeta como su tarea: "Y ahora a nosotros, dubitantes, una luz crepuscular nos asoma en torno a la cabeza / Y nadie sabe cómo ello le sucede. Él siente / que las sombras de los que han sido, / los antiguos,

visitan la tierra nuevamente." ("Germania", v. 26). Nosotros, los que dudamos del presente de los dioses huidos, nosotros, los fríos o faltos de corazón, cobramos la memoria de aquellos al percibir su sombra de manera sensible e incierta, lo que aun en medio de las tinieblas logra señalar un presente muy remoto. Estamos pues ante una percepción sensible o un sentimiento y no ante una mera representación; algo tan indeterminado sin embargo que nadie sabe cómo lo experimenta. Aquí volvemos a advertir que Hölderlin abre la mayor distancia con respecto al presente de los dioses en la leyenda, valiéndose de un sentimiento que, pensado en orden al comienzo de la lógica hegeliana no es en modo alguno una nada vacía, sino un devenir.

Su poetizar se extiende retrospectivamente hasta un pensamiento diferenciado de la mera representación porque conserva la realidad de una noche, que no es algo nulo y vacío, sino la inmediatez de un faltar (*fehlen*) referido a un contenido determinado. Y así se lee en el comienzo de uno de sus borradores tardíos: "Por el abismo, en efecto, / hemos comenzado" (II 250, 2). Pues este precede incluso al fundamento, que ha de poseer siempre ya una cierta determinación; así lo muestra también el comienzo de la Lógica hegeliana, el concepto del "devenir" (*Werden*), al que le sigue el del "ser determinado" (*Dasein*) y, con ello, también el de la "realidad" (*Realität* o, en términos kantianos, "posición"). El poeta, por su parte, conoce el abismo como el otro extremo frente al Éter, que también es un abismo: el de la claridad. Si vemos aquí un comienzo, es en el sentido de la luz de la razón, tal como cabría expresarse en este contexto, no sin cierta cautela a causa de la diferencia entre filo-*sophia* y *sophia*.

En el esbozo titulado "Los titanes" se lee: "poderosamente alborea / en el desatado abismo / en quien todo lo nota" (II 219, 72). El notar o "advertir", traduce la voz griega αἴσθεσις y hace pensar, en cuanto tal, en el otro momento, el de la razón ya desarrollada. El abismo nota todo cuanto en él se apronta para volverse visible y aparecer. Lo propio suyo es la imposibilidad de que, siendo un tal principio, algo pueda atarlo. ¿Por qué debemos apelar aquí otra vez por vía de anticipación al pensamiento de Hegel? Por los *Comentarios a la poesía de Hölderlin*, donde Heidegger se empeña siempre en apartar a este poeta respecto de la Historia, identificada por los modernos de la modernidad radical con la de la Metafísica. El propósito de Heidegger no deja de tener algo sólido, en el sentido de que de ese modo él, en su condición de pensador,

gana al poeta a título de vecino. Esta relación es imposible, sin embargo, si reparamos en la posición ocupada por Hölderlin, no ya como poeta, sino como σοφός, en la figura sapiencial correspondiente. Esto se ve gravemente trastornado por Heidegger, a quien le asiste para ello – conviene tenerlo siempre presente – un único derecho: el de pertenecer a la modernidad radical. Si sus "Comentarios" poseen el mérito de haber señalado lo singular del poetizar hölderliniano, nada autoriza a interpretar eso como una singularidad absoluta, cuyo verdadero significado, por lo demás, no puede alcanzarse mediante la mera distinción de lo poético, sino sólo en orden a la figura sapiencial correspondiente, que lo vincula en la unidad de una tarea común cumplida de manera mancomunada también por Rousseau y por Schiller.

Así se explica que el "abismo" de Hölderlin no deba entenderse *more heideggeriano* a la luz de la "proposición del fundamento". Aquí sólo puede brindarnos una ayuda, justificada epocalmente, la Lógica hegeliana, que, para insistir una vez más en esto, no parte de la suposición de fundamento alguno, sino de aquel concepto del "devenir" que sólo se vuelve un fundamento por sí mismo, con anterioridad a todo ser determinado y por lo mismo a toda determinación en el sentido de la realidad. También aquí vale, en consonancia con la comprensión del "abismo" en el horizonte de la *sophia*, eso de que "del abismo hemos comenzado". ¿Hemos? ¿Quiénes? No los hombres en general, por cierto, sino sólo quienes se han hecho cargo de su destino, esto es, de la Humanidad del hombre. Y esta descansa sobre la distinción de los mortales y los inmortales, secuencia que, si bien se mira, no ha sido la del diferenciar griego.

En relación con esto deben oírse en la primera versión de "Mnemósine" – divinidad central para el poetizar hölderliniano – aquellos versos que Heidegger ha recordado más de una vez y que expresan ya por sí mismos un pensamiento que, siendo completamente ajeno a lo griego, posee un valor autónomo en sentido epocal: "No son capaces / los celestiales, de todo. Pues llegan / los mortales antes al abismo. De modo que toma otro rumbo con este. Largo es / el tiempo, pero lo que acontece es / lo verdadero." Y como esto no puede limitarse al conocimiento de lo verdadero por sí mismo, Hölderlin pregunta a continuación: "¿Cómo empero lo amable?" (v. 13); porque sólo si se comprende que "todo es bueno" ("Patmos", v. 88), hay un permanecer.

¿A qué abismo llegan los mortales antes que los celestiales? A aquel de donde surgieron. Sólo a partir de ese principio, identificado con la "región sombría", ponderan la distancia que los separa de los celestiales, del olímpico, o bien del cielo de Zeus. Aquí se advierte una vez más lo que Hegel concebirá más tarde: un devenir de la Idea y, por lo mismo, también del Espíritu, a partir de aquello que en su significación absoluta nada admite que pudiese serle ajeno. Esto, aplicado a la *sophia*, significa lo siguiente: en su todo sólo se ven empleados quienes, en cuanto mortales y por lo mismo por su "partir" e incluso por la anterioridad de su "haber partido", en el ciclo del devenir, se hacen cargo de él, de manera siempre renovada, en toda su amplitud. Se comprende que esto vale sólo para la condición espiritual de los mortales y no para quienes sólo hacen valer en cada caso la inmediatez del "cómo es", los que perecieron y perecen fuera de la mnemósine o de la memoria del "cómo tiene que ser" en medio de lo manifiesto de "cómo no tiene que ser". ¿Podría la *sophia* no introducir una diferencia fundamental? En relación con ello se impone pensar una vez más en la mentada tarea del poeta.

Preguntémoslo otra vez: ¿quiénes son los mortales que llegan "antes al abismo"? Los de la imaginación productiva y más precisamente, dicho con la traducción hölderliniana, los poetas "a quienes el dios lo dio"; los θέσφατοι. Aquellos de los que leemos en otro borrador: "Pero además otros tiene / el Padre cabe sí. / Pues sobre los Alpes / porque al águila / deben atenerse, para que ellos no / con sentido propio encolerizado interpreten / los poetas, habitan sobre el vuelo / del pájaro, en torno al trono / del dios de la alegría / y el abismo / le cubren." (II 223, 57). Los poetas deben atenerse al águila, como Juan el Evangelista, que los eleva por sobre el mero "cómo es" y su fastidio. Sólo así evitan el capricho propio y sus idiosincrasias, debido al enojo provocado por la pluralidad sin fin de lo escandaloso. En cuya interpretación equivocan la propia tarea, la que les asigna junto al Padre eterno el lugar de su habitar. Para que la alegría de este sea pura, le cubren el abismo de donde proceden. Él necesita de este encubrimiento, que sólo un mortal puede concederle. Aquí se vuelve nítida la determinación recíproca de ambos lados: el poeta compensa el don recibido con otro (un ἀντίδωρον) al encubrir al Padre el abismo sobre el cual ha instalado su hegemonía. Tal encubrir rima con la negatividad característica del pensar de los mortales. ¿Y qué don reciben estos a su vez? La profecía de lo verdadero, de lo que acontece en un

tiempo muy largo, esto es, en una "edad del mundo"; materia hacia la que se volverá más tarde el otro amigo de Hölderlin, Schelling.

El recordar poético llega, por un lado, a lo verdadero, y por otro a lo amable, en ambos casos con la distinción del "cómo tiene que ser" y el "cómo es", que de ninguna profecía necesita. Allí donde esta última, no obstante, se presenta en relación con esa distinción y lo hace invocando incluso una necesidad propia, se carga – tal como lo muestran los apocalípticos de la modernidad radical – de una violencia desfiguradora. Tanto más importante resulta por ello mismo la distinción del Lenguaje en nuestro presente. Y es ella la que nos movió a oír de manera diferenciada lo dicho por Hölderlin acerca de los "dioses huidos". Pero no sin aclarar antes la naturaleza de lo Poético del poeta en sentido hölderliniano, y ello teniendo en cuenta la diferencia que hace valer la *sophia* frente al poetizar en su acepción trivial. Una diferencia afianzada por la consideración de lo Lógico como término medio en la relación, pensada con Hegel, del Espíritu y la Naturaleza. Lo Poético posee en este caso una condición equivalente a la de lo Lógico, cuya posición en la Filosofía dirige la atención hacia el significado peculiar del pensar, término medio en cada una de las *rationes* que abren la figura de la razón conceptual en sus Épocas respectivas, esto es, en la *ratio* de Parménides, en la de Plotino y en la de Kant. El sentido propio de la *sequentia terminorum* no resulta, en rigor, de la posición de la norma (A) – el primer término de la figura – sino de la permutación de los términos de la cosa (B) y del pensar (C), por parte de la razón conceptual, frente a la secuencia de la *ratio* sapiencial correspondiente. Esto ilumina también la diferencia entre *sophia* y filo-*sophia*.

Si volvemos la vista hacia Hölderlin y Hegel, la *ratio* del primero presenta la secuencia de "cosa", "pensar" y "norma", mientras que la del segundo presenta esta otra: "pensar", "cosa" y "norma". En esta *ratio* hegeliana el primer término es el "pensar", lo que explica por qué la ciencia correspondiente es en primer lugar la de la Lógica. El "pensar" determina por sí mismo su "cosa" propia, pero lo Lógico de esta última representa, en relación con la cosa en sentido *enciclopédico*, el término medio entre el Espíritu y la Naturaleza y abona así la virtud mediadora de lo Lógico en cuanto tal. Esto, ante la oposición inmediata de ambos lados, cuya inmediatez pide ser asumida.

Tan pronto como reducimos lo Lógico a lo Poético, se hace valer en Hölderlin la otra *sequentia terminorum*, que, aunque comience por la "cosa", como la de Fichte, en ningún caso, ya por razones formales, se confunde con la de este. Al abandonar la filosofía, Hölderlin abandona también en el plano formal el suelo fichteano y acoge, transformada en cuanto a su determinación, la "cosa" con que se cierra la *ratio* de Schiller. Transformada, por de pronto, debido a la inmediatez con que ella ahora se presenta. Y ello, en la figura del hombre que surge de las manos de la Naturaleza, como nacido para el Arte, la Religión y la Filosofía,[49] que luego serán para Hegel las figuras del Espíritu absoluto. Sólo que la Humanidad del hombre no es lo mismo que su racionalidad. Su condición espiritual, y lo mismo vale también para su ser poético, es algo tan poco dado de manera inmediata que sólo se constituye en virtud de una distinción del hombre respecto de sí mismo, proceso que nunca se ve librado del dolor correspondiente. El sujeto de la Lógica hegeliana, en cambio, está en la situación de haberse colocado de manera inmediata en el punto de mira del pensar puro. "Haberse colocado", este *perfectum*, como forma verbal, es la condición de su desarrollo, como lo muestra la razón diferenciada ya respecto de sí misma. Es verdad que el hombre está sujeto, por otra parte, al cumplimiento de su destino, la realización de su humanidad, una posibilidad, en su inmediatez, incompatible con lo necesario.

La destinación del hombre es algo actual o presente sólo en la diferencia de los celestiales y los mortales. En un poema tardío de Hölderlin se lee: "¿Es Dios desconocido? ¿Es tan manifiesto como el cielo? Esto creería yo antes. Del hombre la medida es. Lleno de mérito, pero poéticamente habita el hombre sobre esta tierra" (II 372, 17). Estas palabras se citan con tanta facilidad, que uno debería verse asaltado por la sospecha de que encierran algo poco comprensible o al menos tan difícil como lo dicho en el mismo contexto acerca del hombre como una imagen de la divinidad.

Heidegger, en particular, se ha hecho cargo de la sentencia citada y ha querido contrastar la vida "llena de mérito" con el "habitar poético". Nosotros, por nuestra parte, hemos procurado aclarar lo Poético en el sentido de una diferenciación respecto de sí mismo. Y de allí el recuerdo de lo Lógico en el resultado hegeliano del silogismo de los silogismos. Lo Poético que se corresponde con ello es entendido en la modernidad

[49] Estos es, para las tres "sacerdotisas" de la Naturaleza; cf. *Correspondencia*, ed. cit. p. 433; al hermano,

radical por un pensamiento apocalíptico que no puede sino desfigurar el de Hölderlin al vincularlo con el futuro de un mundo que no puede advenir. Pero no el Mundo, sino el Lenguaje debe diferenciarse para venir al conocimiento de la *sophia*, incluida la del pensamiento hölderliniano. Sólo la determinación de las concepciones de la Época Última descubre lo que amparan sus presupuestos, la tierra y el cielo de Hölderlin entre ellos. Y esto sobre la base de la distinción, que sólo puede ser vista de manera poética, entre el "cómo debe ser" y el "cómo es".

La *Poética* aristotélica conserva un resplandor de esto último cuando dice que "la poesía es más filosófica y más seria a la vez que la ἱστορία", porque "aquella muestra las cosas como podrían haber ocurrido y esta, en cambio, sólo como ocurrieron" (1451 b 4). Pero la posibilidad así advertida, referida a lo ocurrido otrora, no es sino el resplandor del "cómo debería haber ocurrido", o bien, para decirlo con Ésquilo o con Sófocles, de lo que significa que algo se cumpla "según lo consentido por el destino" (*Agamenón*, v. 68). En esta *sophia* nos encontramos con un modo de pensar la *modalidad* < lo posible, lo contingente, lo necesario > enteramente diferente del de la filosofía. En el giro de "cómo tiene que ser", esto no resulta suficientemente claro porque en él parece alentar de manera espontánea la categoría de la necesidad, tal como solemos representárnosla en el ámbito de la ciencia natural, aun habiéndola invalidado el pensar funcional y *a fortiori* el discurso performativo. Quien todavía hoy, más allá del mero formalismo en el cálculo, pregunta por la necesidad en el ámbito de lo pensado tendría que comenzar por ponerse en claro acerca del sentido de su pregunta.

Lo de "habitar poéticamente" no es algo que deba oírse sólo a la luz de una diferenciación del *poetizar*, alcanzada mediante la cancelación de su sentido general y abstracto, sino a partir de una diferenciación del hombre respecto de sí mismo. Allí donde Hölderlin habla de los poetas que se hallan en torno al trono del Padre y le cubren el abismo, se lee en la estrofa anterior acerca del "torpe desenfreno" – la ἀμεχανίη parmenídea – de una vida humana abandonada a sí misma: "terriblemente inhospitalario serpentea / por el jardín el yerro, / el falto de ojos, puesto que la salida / con manos puras apenas / si puede idearla un hombre. El va, enviado, / Y busca, al animal semejante, lo / necesario. A decir verdad, con sus brazos, lleno de presentimientos,

---

4.6.1799.

puede uno acertar / la meta." (II 223, 44). Esto es, como tentando el camino en la oscuridad, sin indicación alguna, entregado al acaso, según se lo depare la búsqueda de lo necesario o el esforzarse por el mérito. Y así permanece en un yerro falto de ojos. O para decirlo otra vez con Parménides, en la πλάνη. El yerro serpentea, como en la escena del comienzo bíblico, por el jardín paradisíaco de la naturaleza. Sin ojos, y por lo mismo ciego, como la fatalidad (*Verhängnis*), que no es bueno confundir con la misión o el envío (*Geschick*) en vista de las relaciones propias del derecho y, por lo mismo, del "cómo tiene que ser".

¿Pero cómo el hombre se anoticia del precepto que lo libra de la marcha a ciegas? Responder: "mediante la Naturaleza" resulta engañoso mientras esta no haya sido diferenciada de tal modo que, liberando al hombre del apremio de lo necesario, ponga fin a su igualdad con el animal y, por lo mismo, a su determinación genérica. La apelación inmediata a una Naturaleza indiferenciada se instala ya de suyo en el yerro. También si recordamos que en el último de los silogismos hegelianos es el Espíritu, mediado por lo Lógico, quien llega a la verdad de la Naturaleza. Por su parte, el poema que comienza "En el amable azul florece el campanario", pregunta: "¿Hay sobre la tierra una medida?" Y responde al punto: "No la hay." (II 372, 23). La hay no sobre la tierra, sino sólo en la divinidad, patente como el cielo, fundamento de la mentada religión revelada. Sólo que lo patente del cielo no se identifica con la divinidad. ¿Quién la acerca pues a los hombres que habitan bajo el cielo sino los poetas, a quienes el dios les concede la palabra? La palabra de aliento (*Zuspruch*) para un habitar humano, respetuoso de la diferencia en cuanto diferencia. Es ella la que reclama sin cesar al pensar del presente. En relación con lo cual resuena la pregunta: "¿Dónde hay ahora poetas a quienes el dios la <palabra> otorgó?" El pretérito de este "otorgó" y aquel "ahora" implican una separación. El "ahora" es el del "tiempo menesteroso" ("*dürftige Zeit*"), que provoca el mutismo de la palabra y parece apartar de sí el fundar poético, con lo que el producir poético se ve puesto *velis nolis* bajo la ley del devenir. ¿Pero es esto efectivamente así?

Una vez más debemos apelar a la distinción entre filo-*sophia* y *sophia*. El principio de aquella ha de buscarse, para Hegel, en el pensar puro. Y esto obliga a partir del concepto como de lo inmediato indeterminado. Pero el punto de partida de la *sophia*,

para Hölderlin, ha de buscarse en el primer término de su *ratio*, la cosa (B) pura: la Humanidad del hombre. Y esto obliga, a su vez, a dejarse ayudar por la falta del dios. Sólo tras este principio se presenta el pensar (C) como el término medio y con él acuden a la memoria los dioses huidos. Su huída es la certeza negativa característica de este pensar. En ella descansa lo propio de la tarea hölderliniana del poetizar: no en recuperar los huidos para el presente de la representación – como Goethe y sus semejantes al jugar con los nombres de aquellos – sino en respetar con todo rigor, en plena noche, el modo del presente que los determina; ser capaz de admitir que no aparecen, ni siquiera bajo una determinación espiritual. ¿Es que acaso, tal como Heidegger parece darlo a entender, habría que *llamarlos*?

Escuchemos el comienzo del canto titulado "Germania": "No ellos, los bienaventurados, los que aparecieron, / las imágenes de los dioses en la tierra antigua, / a ellos no debo ya llamarlos" (v. 1). Aquí no hay ninguna evocación de los dioses griegos. ¿Y los de la propia patria? Estos son por de pronto objeto de un anhelo, no de una invocación. Eso de que podría llamárselos, el pretender que el "llamar" (*rufen*) es el modo originario del lenguaje, es una suposición incompatible con el pensamiento hölderliniano. Una y otra vez debemos insistir en que su palabra no ha de leerse con menos rigor que la Lógica hegeliana y esta nos mueve a dejar el "llamar" abandonado a la meditación propia de la modernidad radical.

Los celestiales no aparecen; esto confiere a la palabra de Hölderlin su presente más propio y determinado. ¿Y el presente propio de los que han sido, cuál es? Uno de imágenes, sin que ninguna fantasía deba sustituirlo, porque la palabra de Hölderlin reclama no sólo una certeza, sino una verdad semejante a la de la Idea. Sólo así resulta objeto de una concepción. Lo que debe corresponderse con la "tierra antigua" del pasado griego, la "Germania" del mundo moderno, lo hace sólo en el modo del devenir o, de manera más puntual, en el del surgir y el despertar. En este sentido del venir, la patria se vuelve concreta. Pero no como si también la determinase el pasado del "Sacro Imperio Romano".[50] Los alemanes existen para Hölderlin sólo en el sentido natural de una cierta etnia y en la inmediatez de un territorio: el de su patria. ¿Pero de qué modo?

[50] "Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana" ("*Heilig römisches Reich Deutscher Nation*"), se lo llamó durante siglos al norte de los Alpes.

Ella es por un lado la del propio poeta, que la ama, a diferencia de lo que le ocurre con el Estado. Pero el alma de esa patria no se ha revelado todavía. Por ello en la oda titulada “A los alemanes” dice: “Creador, oh cuándo, genio de nuestro pueblo, / cuando aparecerás tú por entero, alma de la patria” (II 10, 25). Notable es el recato con que Hölderlin le sale al encuentro; así, por ejemplo, cuando dice: “Muchas cosas pedí, por amor a la patria, para que no, / sin ser llamado, un día el espíritu de pronto nos obligue” (“Retorno a la patria, a los parientes”, v. 39). El poeta va a su encuentro rogando y preparando su llegada. Y no sin la preocupación que le mueve a exclamar: “Oh, si fuese posible / cuidar a mi patria” (II 226, 13). Y ello, en medio del pavor provocado por la llegada de alguno de los celestiales. La patria del poeta se halla sujeta a la destinación del cielo, pensada de un modo completamente inusual puesto que diferenciado. Tanto es ella la materia del poeta, que este debe ampararla de intento: “Mío es / el hablar acerca de la patria. Esto nadie / me lo envidie.” (II 337, 16). Más claramente dicho: lo que no deben envidiarle es que este hablar sea el suyo propio entre los demás poetas; pues su tarea poética consiste ante todo en los “Cantos patrios”. Ellos son la respuesta histórica al don recibido de antiguo de parte de los griegos. “Ellos, en efecto, quisieron fundar / un reino del arte. Pero al hacerlo / lo patrio entre ellos / fue descuidado y de un modo deplorable / Grecia, lo más bello, se perdió.” (II 228, 37). Se vio desprotegido, porque los griegos no quisieron convenir en un imperio único, ni avenirse a una hegemonía común o compartida.

En relación con lo patrio, es curioso que precisamente el poeta del *Hiperión*, con su amarga reconvención contra los alemanes, los convoque bajo la unidad protectora de la patria. Aunque no sin algún reparo: “Cierto día pregunté a la Musa, y ella / me respondió / al final lo hallarás. / Ningún mortal puede entenderlo. / Acerca del Supremo quiero callar. / Fruto prohibido, como el laurel, es empero / por lo común la patria. Pero de ella gusta / cada cual al final.” (II 220, 1-8). También en este caso hace valer Hölderlin una suerte de contragolpe en su pensamiento. ¿Cómo ha de ser la patria un fruto prohibido? ¿No es ella desde siempre lo más habitual de lo habitual? Una y otra vez nos vemos impelidos por este σοφός a oír lo dicho por él con el debido discernimiento. Su patria no ha sido ganada todavía, no ha sido alcanzada, ni ha logrado

entre los alemanes su madurez. ¿Madura ella, acaso, como la autoconciencia? ¿Es que puede esta, después de todo, madurar, no obstante su desarrollo?

Una vez que el poeta, en su "Canto del alemán" había preguntado: "¿Dónde están ahora los poetas?" (v. 45), comienza la estrofa siguiente de este modo: "¡Ea! ¡Te venero en tu nobleza, patria mía, / con un nombre nuevo, el más maduro fruto del tiempo! / ¡Tú, la última y la primera de todas / las Musas, Urania, venerada por mí seas!" El poeta, sabiéndose hijo de este ser celestial, está al tanto de la distinción mentada, en virtud de la cual la patria puede volvérsele suya. Una patria a la que saluda como noble en su venir o, de manera abstracta, en su devenir, que apunta a la madurez del tiempo; no como si este fuese una sucesión infinita de "ahoras", sino un καιρός, el lapso de una plenitud, conocida también en la prédica neotestamentaria por la llegada del Hijo de Dios. Lo cual debería acrecentar la cautela ante la contención aquí exigida.

¿En relación con qué tiempo? Con el requerido para esperar la unión de los celestiales y los mortales, primero en la palabra del poeta y siempre bajo la *conditio sine qua non* de una distinción del hombre respecto de sí mismo. Al comienzo del poema "Mnemósine" leemos: "Pues bello es / el día de la boda, temerosos empero estamos, / a causa del honor. Pues terriblemente anómalo / resulta, cuando Uno (¡escrito con mayúscula!) nos / es arrebatado con avidez excesiva. A no dudarlo / es empero el Supremo. Él día tras día / puede mudarlo. Difícilmente necesite él / de ley, como, por cierto, / debe mantenerse entre los hombres" (II 193, 4). El Supremo está por sobre la ley y es en tal sentido libre. Él, el padre de la patria, conoce el día y la hora de la llegada en libertad. Pero su palabra pide una respuesta: "Mucho los hombres querrían / estar allí, para velar por aquello", conviene a saber, la unión mentada. A lo que se añade ya la explicación antes citada: "No todo lo pueden los celestiales. Los mortales, en efecto, llegan antes al abismo."

Ἕν καὶ πᾶν, Uno y todo. Tal era la divisa de la amistad entre Hölderlin y Hegel. La divisa donde se encuentran los celestiales y el mortal, el poeta; que se contiene ante la patria. De quien así se ha diferenciado escuchemos una vez más la palabra de su Musa: "Al fin lo hallarás. Ningún mortal puede comprenderlo. De lo supremo, quiero callar." ¿Quién es lo supremo? El Padre de la patria.

X

¿Cómo puede Hölderlin entender que cuando habla de patria se refiere de manera enfática a la propia *suya*? ¿No resulta esto francamente contrario al sentido de "patria", que denota siempre una posesión común? ¿Y no compete el hablar de ella a cada uno de los integrantes de un pueblo por igual? ¿Y cómo el hacerlo podría provocar envidia, si no se hiciese valer en tal caso una pretensión particular? Lo cierto es que estamos ante una pregunta que hoy resulta – al menos entre los alemanes – apenas comprensible. El hablar de la patria suele provocar una impresión algo penosa y, cuando menos, la de algo anticuado. Con más razón entre compinches huérfanos de padre, se se tiene en cuenta que un título como el de *pater patriae* supo ser, también en los comienzos de la Época Moderna, una suprema distinción honorífica, sobre todo allí donde la conciencia civil, debidamente entendida, comenzaba a afianzarse, tal como ocurría, por ejemplo, en los Países Bajos en tiempos de Guillermo de Nassau.

¿Y qué se decía al respecto en Inglaterra después de la *glorious revolution*? Hasta un hombre de mentalidad liberal, como Lord Shaftesbury, escribe en sus *Miscellaneus Reflections*: "I must confess, I have been apt sometimes to be very angry with our Language for having deny'd us the use of the Word PATRIA, and afforded us no other name to express our native community, than that of country; which already bore two different Significations, abstracted from Mankind or Society. Reigning words are many times of such force as to influence us considerably in our Apprehension of things." Un estado de cosas que su maestro, John Locke habría sabido apreciar en su justa medida.

Sólo que el fastidio de Shaftesbury fue relativamente pasajero, puesto que él añade a continuación: "Whether it be from any such cause as this, I know not: but certain it is, that in the idea of a CIVIL state or NATION, we English-men are apt to mix somewhat more than ordinary gross or earthy. No people who ow'd so much to a CONSTITUTION and so little to a soil or climate, were ever known so indifferent towards

the one and so passionately fond of the other" (*Characteristics* III 149). Él ve que la valoración de su país no descansa en la sangre de una estirpe, ni siquiera en la posesión común de un mismo suelo, sino antes bien en su cultura. Pero esto es algo que depende de los méritos de una sociedad, consistentes no tanto en sus producciones, cuanto en su formación (*Bildung*), esto es, en el trabajo por el que supo pulir su antigua rudeza, tal como le ocurrió a partir de la revolución mentada. Ella confirmó el hecho de que el amor de semejante pueblo lo provocan las libertades que le concedió su constitución política y que le concede desde entonces sin cesar.

Que a un *corpus politicum* le es esencial un país en el sentido de un territorio determinado, la mentalidad de la razón mundana ha sabido entenderlo de manera inequívoca. La razón natural es menos fructífera en este sentido, a diferencia de lo que ha sabido lograr en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. ¿Y la razón conceptual?

Esta se atiene a la norma dada de antemano por una figura sapiencial, inaugurada en nuestro caso por Rousseau, en cuyo *Discurso sobre la economía política* se lee lo siguiente: "No basta con decir a los ciudadanos, sed buenos; es necesario enseñarles a serlo; y el ejemplo mismo, que es en este sentido la primera de las enseñanzas, no es el único medio que debería emplearse: el amor a la patria es lo más efectivo; pues como ya lo he dicho, cada hombre es virtuoso sólo si su voluntad particular concuerda en todo con la voluntad general, y nosotros queremos de buena voluntad lo querido por aquellos a quienes amamos" (*Oeuvres* III 254). Esta verdad en la voluntad racional de cada ciudadano es el fundamento de un amor a la patria que quiere ser mediado más allá del sentimiento y volverse una certeza. Por ello se afirma poco después: "La patria no puede consistir sin la libertad, ni la libertad sin la virtud, ni la virtud sin los ciudadanos" (259). En ellos, lo universal de la libertad se realiza mediante el término medio de su particularización en la virtud del ciudadano individual. Y Rousseau añade: "Vosotros tendréis todo, si formáis ciudadanos" (*si vous formez des citoyens*), pues estos jamás existen por naturaleza, sino sólo como hombres formados a partir de ese espíritu mediado consigo mismo. Sólo quienes han aprendido de intento su Humanidad se comprenden a sí mismos como miembros de una patria.

Sirva lo dicho de observación preliminar al modo en que Hölderlin la piensa. Por lo que atañe a la filosofía, ese pensamiento se ve acompañado por un aviso de Kant en

sus “Principios metafísicos de la doctrina del derecho”, donde, a propósito de la división de poderes en el Estado, algo indispensable a causa de la libertad, se lee esto que sigue: “A un gobierno que fuese al mismo tiempo legislador cabría tildarlo de despótico, en oposición a uno patriótico, sin que esto último signifique un régimen ‘paternalista’, que resulta el más despótico de todos por tratar a los ciudadanos como niños, sino el *regimen civitatis et patriae*, donde el estado mismo (*civitas*) trata a sus súbditos ciertamente como miembros, por así decir, de una familia, pero al mismo tiempo como ciudadanos de un estado, esto es, según las leyes de su propia autonomía, de suerte que cada cual se posee a sí mismo, sin depender de la voluntad absoluta de otro situado junto a él o por sobre él” (*Metafísica de las costumbres*[51] I, § 49).

Aquí vemos bosquejarse una noción de comunidad política que Hegel sabrá luego desarrollar: por una parte el lado de la sustancia que es, por así decir, la de la familia y, por otra, algo que es en rigor lo principal, puesto que atañe de manera inmediata al principio de la libertad: el lado del sujeto. En este caso, el poseerse cada cual a sí mismo es la condición para poder diferenciarse de sí y volverse así sujeto de sí propio, sometido sólo a su voluntad racional, en cuya legislación descansa su libertad. En concreto se trata del individuo perteneciente a una comunidad política concebida de manera libre y capaz, por ende, de autodeterminación. Pero en cuanto a sus bienes, a su patrimonio, él es al mismo tiempo un ciudadano no sólo de un Estado, sino de un territorio determinado. Y con este, comprendido a la luz de aquella eticidad cuyo primer momento es la familia, se identifica la patria.

¿Cómo se enfrenta Hölderlin con ella? Por de pronto en la relación sustancial, pensada ya por Rousseau, del amor a la patria. Relación de que se ha de distinguir otra, reflexiva y por lo mismo subjetiva. Según este lado del sujeto, que es también el de la libertad, el vínculo con la patria es esencialmente el de la formación (*Bildung*) correspondiente y se halla, por lo mismo, sujeto a un desarrollo. Según el modo incondicionado en que Hölderlin comprende las cosas, esa formación supone un comienzo libre sobre el suelo de la patria amada, pero al mismo tiempo en una cierta lejanía de ella. Sólo por obra de una relación escindida de este modo surge la patria *civil*, la de los ciudadanos, en su verdad: con la distinción del “cómo tiene que ser”,

[51] A pesar de lo inveterado de la costumbre (valga la redundancia), esta obra de Kant debería llamarse en

respecto de la inmediatez del “cómo es”. Por otro lado, lo que sólo es una mera apariencia de tal distinción, representada como un cambiar perpetuo, se relaciona con el “cómo no es” de la utopía y provoca de este modo un afán de crítica universal de la situación imperante, donde “todo está mal”. Crítica que se vuelve desenfrenada allí donde el “cómo no debe ser” ha desaparecido junto con la razón que le es propia. La llamada “mentalidad crítica” submoderna se ve estimulada sólo por el “cómo no es”.

El otro extremo frente a este es en verdad el primero: el del “cómo no tiene que ser”, que ahora ya no es sólo lo condenable, sino que se roza con el mero “cómo no es”, vale decir, con lo que no sólo ignora todo cumplimiento o plenitud – lo que no pasaría de ser una verificación cotidiana – sino que *la excluye*: pues precisamente el excluir es para la mentalidad pluralista “lo que no tiene que ser”. Lo así excluido es, en tal sentido, la norma. Dicho en otros términos: el “cómo no es” precisa actualmente de una distinción: la de si se ve correspondido, o no, por una decisión. No todo tiene que decidirse, habiendo tantas cosas indiferentes, según lo reconoció con claridad la lógica estoica en su doctrina sobre lo ἀδιάφορον. ¿Y qué cosa no podría en ningún caso ser indiferente? Lo ya decidido del “cómo no tiene que ser”, siempre ajeno a la pluralidad indeterminada de lo indiferente. Digámoslo una vez más: del “cómo no tiene que ser” depende el “cómo tiene que ser”, ya diferenciado, por su parte, del “cómo es” y del “cómo no es”. Esta secuencia brinda la articulación occidental para la distinción del hombre respecto de sí mismo. La articulación de lo “Lógico”, anterior en cuanto tal a la filosofía, puesto que alienta por de dentro en la palabra de una *sophia* que es por ello mismo “racional”. Pero esta palabra se diferencia de manera epocal y en tal sentido “lo ya decidido” posee una firmeza y una determinación propias en cada caso. En la Época Última sale a nuestro encuentro como la palabra acerca de la Humanidad del hombre.

En Hölderlin hemos destacado esto en el término medio de su *ratio*, el de un pensar que ha de ser fundacional o productivo, lo que impide hablar de la poesía de Hölderlin en el sentido indiferenciado supuesto por la comprensión del uso cotidiano de una palabra. Es esto mismo lo que nos obliga en la pluralidad al cabo indiferente del lenguaje pensado en términos submodernos, a reparar en la distinción del Lenguaje respecto de sí, en tanto ha sido la palabra de la *sophia*.

---

español: *Metafísica de las normas morales.*

Lo Lógico y, de manera más precisa, lo Poético (C) en sentido hölderliniano permite descubrir por último la norma (A) bajo la cual se encuentra; pero, antes que ello, su cosa propia (B), determinada – sin desmedro del esbozo anterior de la *ratio* – como la Patria. Esta "cosa", en la medida en que abre la ratio de que se trata, hace que el pensar y, por lo mismo, el poetizar, se vuelva un "Canto patrio".

Pero este se halla bajo el envío (*Geschick*) epocal de la noche, en la mudanza de los tiempos del cielo, ninguno de cuyos seres, aquellos que inauguraron la diferencia respecto de los mortales, se manifiesta en el presente. La exigencia epocal a que debe responder el poeta ha cambiado así de tal modo, que este se ve supeditado a la memoria de lo antiguo, en medio de la tribulación que lo mueve a preguntar, con la elegía "Pan y vino", "¿Para qué poetas, en un tiempo menesteroso"? (v. 121), no habiendo cedido al impulso de pasar entregado al sueño un tiempo semejante. En cuanto a nosotros, sería un simple desalumbramiento querer entrometer nuestro propio presente en esa pregunta, tal como todavía pudo hacerlo el pensar apocalíptico de Heidegger en nombre de un derecho ambiguo. Ella, en nuestro caso, expresaría algo peor aún que la falta de una misión (*Geschicklosigkeit*): la melancolía de la impotencia.

Hölderlin sabe que, a pesar de toda tribulación, su tarea se ilumina con el día que acaba de despuntar, el de la Humanidad del hombre. Media un abismo entre esta certeza y la incertidumbre heideggeriana, su "tal vez", que incluso podría no ser. Para Hölderlin la Patria es algo presente sin disputa, aun cubierta por las tinieblas de la ausencia del dios (*Gottlosigkeit*). Pero tal como se ha dicho, incluso la falta ayuda. Y lo hace del modo en que corresponde a la tarea del poeta. Si para él la patria está presente, lo cierto es que él no lo está en ella, porque debe alcanzarla en un "Regreso al hogar" ("*Heimkunft*"). ¿Desde dónde? No desde una nada, sino desde lo extranjero, desde lo ajeno. Desde una patria de otrora, que ha sido ya una patria poética. La de un arte que si pudo alcanzar con sus imágenes la dignidad de una *sophia* fue porque su palabra respondió a "medidas" (*Maßen*) al exponer la norma (*Maßgabe*) para el hombre que se diferencia respecto de sí mismo. Y ello, a partir del "hacer saber" propio de las Musas.

En consonancia con esto dice Hölderlin: "Cierta vez pregunté a la Musa". Ya este giro vuelve ostensible la lejanía de nuestro poeta respecto del cantor griego, quien en ningún caso, como tampoco Parménides más tarde, podía hacer preguntas a su Musa,

aunque sí pedirle noticias acerca de algún suceso determinado, digno de ser encomendado a la palabra. Y por eso "Cántame" le ruega o "Dime, Musa", para ser también él partícipe del saber acerca de lo sido. La respuesta de la Musa de Hölderlin no brinda sin embargo noticia alguna. En lugar de ello y en consonancia con el modo de pensar de la Época Última lo remite a sí mismo: "Al final lo hallarás". ¿Qué cosa? Si lo pensamos con Fichte: lo que uno puede hallar sólo en sí mismo; con la verdad de un "sentimiento" (*Emp-findung*) nada sentimental y en un interior que ya no es más el de la conciencia, sino el del concepto, en cuanto esencialmente "puro". Conviene insistir en esto: por su condición de σοφός, Hölderlin ha de ser un pensador o, mejor, un poeta, a quien el decir le ha sido "dado". Y es así, en efecto, aun cuando la respuesta que recibe de la Musa no consista en "información" alguna.

Es cierto que los mortales llegan antes al abismo, pero para ocultárselo al Padre que desvela al poeta, y no para revelar esto o lo otro, siendo ello una incumbencia del cielo. Y ni siquiera del cielo, pues quién aquí revela es sólo la Humanidad del hombre. Si la Musa calla acerca del Supremo es, por un lado, para cuidar a los mortales y, por otro, para determinarlos en el sentido de la contención. ¿En relación con qué? Con la Patria, por ser ella, como ha sido dicho, un "fruto prohibido". No es posible alargar la mano hacia ella de manera inmediata, porque antes hay que asumir sobre sí, como ocurre en relación con todo lo que se ama, el trabajo íntegro de la mediación o del aprender y, por lo mismo, el de la *formación*. Y dejar así que ese fruto madure en su interior antes de que uno se vuelva un "ciudadano", más aún, uno que pertenece a esa patria que, a diferencia de lo que ella significa para la sabiduría de la Época Media, debe surgir todavía como "el fruto más maduro del tiempo". Tiempo en que ella mejora junto con los mortales, con aquellos que se han vuelto "faltos de dios" (*gottlose*).

La Musa de Hölderlin es aquella Urania a quien los griegos reservaban el honor de cerrar el divino coro. ¿Y cómo es que el poeta la reconoce por la primera de todas? ¿Y en qué medida una vez más bajo ese nombre? Esta pregunta vale y, con mayor razón aún, también para la Musa en cuanto tal. ¿En qué presente la saluda el poeta? En el del recuerdo. Que no es, por cierto, el presente de la Patria ni el de su Padre. ¿Pero, por qué el pensar, o mejor, el poetizar de Hölderlin, debe ser un recordar (*Andenken*)?

No sólo por ser su materia, como en Homero, algo sido que reclama reconocimiento y valoración por parte de la memoria; no sólo por ser ella algo inmemorial para los mortales, como los sucesos de la *Teogonía* hesiódica, sino antes bien porque Hölderlin, en la Época en que su poetizar se vuelve un imaginar productivo se ve supeditado a la memoria de la Humanidad del hombre. Sólo por ello se ve librado por la Musa a su propio hallar. La memoria de esa Humanidad está allí. ¿Y por qué debe "traducírsela", en sentido retrospectivo, en la μνημοσύνη griega? La memoria está sujeta de suyo a un desarrollo, pero sólo bajo la norma de lo ya pensado, esto es, de lo ya poetizado. Lo cierto es que tal poetizar no puede comenzar de la nada; y sin embargo debe hacerlo al remitirse a la norma en cuanto dada en un ámbito extranjero y en otro tiempo. El poeta siente por él un anhelo tal que en su himno cristológico "El Único" se pregunta: "¿Qué es lo que / a las antiguas, sagradas orillas / me encadena, que más aún / las amo que a mi patria?" (v. 4). ¿Qué lo encadena allí? El presente, cabalmente determinado en sí mismo, de Apolo y de los dioses que han sido en general, porque a diferencia de los esperados, los que vendrán, ellos están completamente determinados. Su amor de poeta, en cambio, sujeto a la Patria, debe hacerse cargo de la privación del presente divino. Pero esta privación se vuelve un peligro para el recuerdo, para la "Mnemósine": el de olvidar la Patria y, por lo mismo, de la tarea actual del poeta. No se trata de que debiese optar por esto o por aquello, sino de sostener la distancia que media entre ambos, y ello, para que "la Patria no se nos vuelva un espacio pequeño" (II 338, 6), un rinconcito provinciano,[52] que tanto atraía a los alemanes de su tiempo. Precisamente de esa estrechez lo aleja la partida hacia la otra tierra, que Hölderlin hace suya en nombre de su amor por el mundo griego de otrora. La patria de las artes bellas, aquellas que teniendo la libertad por su principio hicieron valer en el todo una diferencia decisiva.

Hölderlin, en consonancia con su vocación y con su tarea epocal, decide aprender sólo de la poesía de los griegos. Pero, sin olvidar su propio presente y no obstante la lúcida firmeza del amor que lo une con aquel mundo, lo que se propone aprender de esa poesía es sólo el oficio para, una vez adquirido, retornar a su propia tarea, que nada tiene de griega: la de sus "Cantos patrios". ¿Y dónde halla la enseñanza

[52] "Babia" o "Batuecas", decimos en español.

apropiada para semejante cometido? No en la epopeya, a la que Rousseau le había impreso con su *Nueva Heloísa* una suerte de "giro occidental" (*abendländische Wendung*) y a la que él mismo le dio un giro griego con su *Hiperión*. No se trata pues de aprender el oficio de Homero ni el de Hesíodo. ¿Encuentra entonces la enseñanza que busca en el drama griego, configurado ya por Schiller en el sentido del nuevo principio? Esto parecería más verosímil. Y Hölderlin se sitúa una vez más, con su tragedia en verso del *Empédocles*, en la estela del mundo griego. Pero resulta digno de nota en este caso que Hölderlin, en lugar de recurrir a Eurípides o al viejo Ésquilo, encuentre en Sófocles el maestro que le alumbre el camino de su propia experiencia con la forma dramática; porque ve en él un hito en el despliegue de la eticidad griega, algo que Hegel también reconocerá al concebir la religión del arte en la *Fenomenología del Espíritu*.

Pero lo que ante todo se propone aprender es la técnica que le permita forjar los "Cantos patrios". ¿Dónde? Esto supo reconocerlo ya el joven Hölderlin, al ver en Píndaro al maestro adecuado. Ya en su tesis de Licenciatura sostiene: "No vacilaría en afirmar que sus himnos son el *summum* del arte poético. La epopeya y el drama tienen una mayor extensión, pero precisamente esto vuelve los himnos de Píndaro algo tan inalcanzable y exige del *lector*, en cuya *alma* deben revelar su impetuoso poderío, tanto vigor y tanto esfuerzo, porque el poeta en esta prieta brevedad ha unido la *exposición* épica y la *pasión* del drama." (IV 202, 31) < subrayados nuestros >.

Ver la unión de las formas supremas de la poesía griega, la epopeya y el drama, en el canto pindárico no es, como se sabe, el modo griego de considerar las cosas, pero es un antecedente inexcusable para el propósito perseguido por Hölderlin, fundado en el derecho pleno que le confiere su propio presente. Ya la contraposición de epopeya y drama en los términos de "exposición" y "pasión" pertenece al horizonte de la Época Última, y sobre todo el hecho de pensar en un "lector". El propio Píndaro sólo sabía del coro y de sus oyentes y no precisaba pensar en ningún alma como lugar de la revelación del poder poético. Hölderlin, en cambio, debe comenzar por hacer surgir la comunidad de que se trata, o incluso fundarla. Sólo así se explica su intento de servirse de una técnica poética que, más allá de todas las diferencias de un idioma maduro, pretende apropiarse de un modo aparentemente absurdo de la sintaxis pindárica, es decir, de hacer valer precisamente mediante la *forma* del discurso la distancia reclamada por este,

teniendo en cuenta hasta qué punto era imposible para Hölderlin plegarse al comportamiento de sus contemporáneos y ponerse a jugar, también él, con mitologemas griegos.

XI

El hecho de haber tomado el pensamiento de Hegel como punto de partida para dar cuenta del de Hölderlin, nos llevó a comenzar por el término del pensar (C), que en su *ratio* ya no es, como en la de Hegel, el término primero, sino el término medio. Sin que ello obste para que en ambas *rationes* el resultado esté representado por la norma (A). Es esto lo que provocó en el examen de la de Hölderlin un movimiento retrógrado, desde el pensar (C) hacia la cosa (B), la que debe tener por de pronto el lado de lo inmediatamente conocido, si bien ello no es en este caso el hombre sin más, sino su Humanidad. Y esta, tomada no como una universalidad abstracta, sino en su singularidad, como una "individualidad poética", entendido el adjetivo en el sentido del "habitar poético".[53]

Sobre una base semejante esta individualidad se encuentra, en un primer momento, en una relación de intimidad con la Naturaleza. Luego, en el de la particularidad, advierte en su relación con los demás individuos que la Humanidad en ellos permanece oculta. En tercer lugar, esta individualidad tan extraña se ve movida a manifestarse en sentido universal, mediante el lenguaje, en relación con su patria. En una relación primero inmediata, la del amor por ella, y luego mediada, tal como sólo puede darse en virtud de otra patria, que es en este caso la de los griegos. Nos hallamos así ante el Hölderlin de los "Cantos patrios". Pero puesto que estos atañen a una patria que, por la falta del dios, falta ella misma, el ámbito donde se instala el canto es el de la distinción de la patria, en orden primero a su presente, a su noche y a su día y luego, por lo mismo, al futuro del día actual.

¿De qué modo se ve reclamado aquí el pensar y, de manera más precisa, el poetizar?[54] Es este un pensar productivo, en el sentido de la Humanidad del hombre, que hace valer su universalidad al nombrar lo no nombrado todavía; pero si sus nombres faltan y si en la palabra universal de "lo santo" ellos sólo se determinan cuando el dios

[53] "Es sólo un prejuicio del entendimiento y de su lógica pensar que la esencia ha de ser siempre universal y genérica." Heidegger, *GA* 39, 186.
[54] "El poetizar de Hölderlin es en sí un pensar", Heidegger, *GA* 52, 16.

se llama a sí mismo, ¿en qué consistirá entonces la tarea del poeta? En pensar al dios en su singularidad como señor de la fiesta que reúne a los celestiales y a los mortales, en forjar mediante la imaginación cómo podría ocurrir algo semejante, teniendo en cuenta la mentada "falta"; forjarlo según el modo propio del poetizar y presentarlo de manera más determinada como el anuncio de una "Celebración de la paz" (*Friedensfeier*). En estos términos el pensar poético se vuelve enteramente singular, puesto que permanece por entero cabe sí mismo. Sólo en cuanto tal se particulariza y ello, de tal modo, que "ve con llaves" ("Patmos", v. 162). El pensar reúne así los opuestos, los términos que se excluye, y encuentra en ello su verdadero móvil.

Ya en un tiempo relativamente temprano, el de los primeros trabajos en el *Empédocles*, aparece en los borradores filosóficos el tema de la patria; así, por ejemplo, en un tratado inconcluso publicado en la edición de Stuttgart bajo el título de: "El devenir en el caducar" (*Das Werden im Vergehen*), que comienza en estos términos: "La patria que caduca, la naturaleza y los hombres, al hallarse en una particular relación recíproca, constituyen un mundo *particular* vuelto ideal y un vínculo de las cosas, y se disuelven en la medida en que a partir de ellos y de las estirpes supérstites y las fuerzas restantes de la naturaleza, que son el otro principio real, se forje un mundo nuevo, pero también una nueva y particular relación recíproca, así como aquel ocaso surgió de un mundo puro, pero particular" (IV 1, 282, 2; Schmidt 2, 446). ¿Por qué motivo traer esto a colación, si no podemos detenernos ahora a comentar este escrito? Sólo para indicar, a propósito del modo de hablar acerca de la patria, la diferencia que se hará valer cuando Hölderlin se entregue a la composición de sus "Cantos patrios". Que el pensamiento de la patria no es ajeno a la posición fichteana, se advierte, si bien un poco más tarde, en los *Rasgos fundamentales de la edad contemporánea* (1806) y, sobre todo, en los *Discursos a la nación alemana* (1808), donde la patria se ve determinada a la luz de la historia universal, algo que también advertimos, en la forma de una reflexión madura, en la *Enciclopedia* de Hegel.[55]

[55] Pero también en relación con la verdad epocal acerca del destino del hombre; de lo contrario no podría sostener Fichte en el octavo de sus *Discursos* que el amor a la patria sólo quiere, en rigor, "el florecimiento, aquí en el mundo, de lo eterno y de lo divino cada vez más puro, más perfecto y más adecuado dentro del desarrollo infinito." *Discursos a la nación alemana*, trad. de Luis A. Acosta y María J. Varela, Buenos Aires 1984, pág. 162.

Ya advertimos que Hölderlin, al separarse de la filosofía y por ello también ante Fichte, se para sobre un suelo que Fichte había separado del del yo absoluto: el Absoluto mismo, el más allá de la vida futura y bienaventurada. Pero tan pronto como Hölderlin pisa de manera inmediata este suelo, no puede tomárselo ya con el significado de otrora. Se trata, en efecto, de una bienaventuranza diferenciada en sí misma y al mismo tiempo absolutamente presente; la de aquella realidad universal entendida por Hölderlin como la patria. Este paso se ver confirmado filosóficamente por Hegel con la superación decisiva de todo más allá por obra del concepto puro. Es así como Hölderlin debe preguntarse: ¿qué bienaventuranza concede la patria? Esta pregunta sólo tiene sentido en la medida en que a la patria se la piensa de manera diferenciada. Una indicación al respecto se encuentra en el pasaje citado más arriba.

Por mucho que el lenguaje siga siendo allí el fichteano, el pensamiento responde ya a una destinación diferente, algo con lo que Hölderlin llega a ponerse en claro sólo tras los trabajos consagrados a su *Empédocles*. No la patria que nace, sino la que caduca es aquí la experiencia inmediata y su horizonte, en consonancia con la *sophia* de la Época: la relación entre la Naturaleza y los hombres; estos, adviértase bien, en plural, no en singular, como corresponde a la dignidad sin par de la Naturaleza que no sólo es superior a ellos, sino que los abarca y contiene. Lo que no obsta para que los deje en libertad a fin de que puedan entregarse a su propio obrar. Sólo de este modo puede hablarse de una relación recíproca y de ella como de una relación particular. Cuya particularidad reside por cierto en su idealidad, esto es, en su fundamento racional, donde la Naturaleza cobra el sentido de un mundo determinado. En un mundo así, el vínculo de las cosas que lo integran puede disolverse y si tal disolución, o tal ocaso, se vuelve algo primero, es porque en ello estriba la condición de posibilidad de un mundo nuevo, cuya apertura es decisiva para la religión de Hölderlin.

Si uno piensa, por el contrario, en el Empédocles histórico, el de la "óntica" posparmenídea,[56] salta a la vista el giro propio de la *sophia* de la Época Última, en la medida en que destaca la negatividad propia de su principio. Pero lo nuevo no se

[56] "Óntica" se dice aquí, al evitar las confusiones asociadas con el nombre de "ontología", porque en la fase reactiva inmediatamente posterior a Parménides, la cosa del pensar está representada por una pluralidad de "entes" (las "raíces" empedocleicas, las "homeomerías" anaxagóricas, los "átomos" democríteos).

configura desde la nada, sino de cuanto ha quedado de la naturaleza de otrora y de sus hombres tras el ocaso de un mundo. Y ello, en aquel retorno del espíritu que, para Hegel, supone la eternidad de su gozo. Haciendo surgir una y otra vez el todo de un mundo: "pues *el mundo de todos los mundos*, el todo en el todo que siempre es, se expone sólo en la totalidad del tiempo o en el ocaso o en el momento, o bien, de manera genética, en el devenir del momento y en el principio del tiempo y el mundo, y este ocaso y este principio es, como el lenguaje, expresión, signo, presentación de un todo viviente pero particular, que se vuelve tal otra vez en sus efectos, de suerte que en él, como que en el lenguaje, parece haber, por un lado, poco o nada viviente, pero por otro, todo."

El todo, o el mundo de todos los mundos – reparemos en esta herencia de la filosofía – podría provocar la sospecha, dado lo eterno del fundamento representado por la Naturaleza, de que el perderse de la *sophia* en la filosofía es algo inevitable, de donde no es difícil inferir más de una consecuencia tras el haber-partido de la filosofía. ¿No asoma aquí, en efecto, un peligro para la sabiduría en cuanto humana? Si hemos de encontrarnos con ella en el presente, será sólo en la medida en que además del haber-partido de la filosofía, e incluso antes que ello, se comprenda lo diferente de las figuras sapienciales epocales; pues sólo así podrá quedar cancelada la apariencia de que la última prevalece sobre las otras, como si fuese una suerte de resultado frente a ellas. Se trata de una apariencia "híbrida" en sentido etimológico, tal como debemos juzgarla en nuestro presente – y no ya dentro de nuestra historia –, porque supone una forma de desmesura. En efecto, negar lo diverso de las exigencias propias de una figura sapiencial y del derecho que la asiste sería, en el horizonte de la tarea de la memoria logotectónica, una pretensión a todas luces "titánica".

Hölderlin no se ha referido a la Naturaleza, sino, antes bien, al "mundo de todos los mundos", a ese todo diferenciado en sí mismo. En este punto nos sale otra vez al encuentro el don con que el pensamiento de la lógica hegeliana cuenta por anticipado, conviene a saber, el devenir en su significación absoluta y más precisamente como devenir del momento temporal, esto es, el de un principio del tiempo y del mundo a partir del hundimiento de los de otrora. No hay que olvidar esta ley del devenir eterno allí donde los "Cantos patrios" hablan de la noche del mundo. Debemos mantenerla

rigurosamente apartada de las experiencias apocalípticas, la última de las cuales fue mezclada por Heidegger en el pensamiento hölderliniano.[57] Ocaso y surgimiento pertenecen de manera inseparable al círculo del todo representado por la Naturaleza. Que no ha de ser identificada con aquella de que se habla en el comienzo histórico de la filosofía; no tanto para evitar equívocos, en términos generales, cuanto para reconocer con la debida nitidez las diferencias que separan las Épocas de la filo-*sophia* y también de la *sophia*.

El mundo, ha dicho Hölderlin, es, como el lenguaje "expresión, signo, exposición" – reparemos en este ahondarse – "de un todo viviente pero particular". Esta particularidad nos movió a pensar en nuestro presente Épocas separadas que ya no pueden subsumirse bajo la totalidad de la naturaleza física y espiritual; de lo contrario habríamos quedado a merced de la apariencia de la supremacía del pensamiento de la Época Última, que habría absorbido a las precedentes en su propio desarrollo.

Pero el todo en que piensa Hölderlin se forja de un mundo en otro como un todo nuevo, determinándose siempre en sí en su particularidad. El primer lado es siempre el de lo muerto, tal como el poeta se enfrenta con ello también en el lenguaje, en cuanto este es una lengua muerta. Esta apariencia, por aparente que sea, es necesaria para poder forjar lo nuevo mediante la imaginación. Sin la negación de lo anterior o bien, en lugar de esta ficción de la modernidad radical, sin el ocaso de la patria, no hay tampoco una aurora. Pero nos engañaríamos con respecto a este suceso, si olvidásemos lo peculiar de algo ya dicho: la pureza. El ocaso es el de un mundo puro y sólo se lo capta en esa su pureza; sólo en ella se lo concibe. Pero para los privados de concepto aquel se mantiene sólo en el sentimiento, sin poder hallarlo en el pensar mediador; esto significa ignorar el pensamiento del devenir, conocer sólo lo sujeto a verificación, que no pasa de ser algo singular y que por ende nunca puede volverse lo particular de un todo.

Por eso añade Hölderlin poco después: "Este ocaso o tránsito de la patria (en el sentido dicho), se siente en los miembros del mundo existente de tal modo que precisamente en el momento y en el grado en que lo existente se disuelve también se siente lo que se presenta como nuevo, lo juvenil, lo posible. Pues cómo podría sentirse la disolución sin unificación; de modo que cuando lo existente debe sentirse, y así

[57] Por ejemplo al identificarlo con "el futuro de los alemanes", Heidegger, *GA* 39, 255, en una suerte de

ocurre, en su disolución, entonces ha de sentirse al mismo tiempo lo inexhausto e inagotable de las relaciones y de las fuerzas, y la disolución misma más mediante ellas que al contrario, porque, de la nada, nada resulta, lo cual tomado en su sentido propio significa que cuanto marcha hacia la negación y en la medida en que procede de la realidad, sin ser todavía algo posible, no puede provocar efecto alguno."

Puede advertirse aquí con qué esfuerzo se separa Hölderlin de la filosofía en la medida en que, al desprenderse de Fichte, toma en préstamo el pensamiento de Empédocles para apropiarse del suelo griego, bien que no sin transformarlo. Lo cierto es que aún no está debidamente en claro con su tarea, ni, por lo mismo, con su alejamiento de la filosofía y con la transformación de la patria. Si no lo hubiese logrado, no sería para nosotros más que un poeta, tan cultivado como se quiera, pero sin poder reconocerlo como un σοφός. Tan riguroso para consigo mismo debe ser aquí el pensamiento capaz de introducir una diferencia decisiva.

Sin pretender comentar el pasaje citado escuchemos la observación final: "Pero lo posible, que ingresa en la realidad, en tanto que esta se disuelve, opera esto (mismo)." No se trata de una nada vacía, de donde nada podría surgir, como lo supo el viejo Empédocles.[58] Aquí hay que preguntar: "Nada ¿de qué?" Y en tal caso comprende Hölderlin algo constitutivo para la patria en cuanto tal, vale decir, en cuanto asumida en el pensamiento: lo posible, tal como sólo puede serlo, en cuanto pensado, "provoca tanto la sensación de la disolución como el recuerdo de lo disuelto." En este punto se abre la distancia concedida por la posibilidad de ser comprendido, presente en lo ya disuelto, a la sensación siempre inmediata; lo ya disuelto es aquí Grecia, en cuanto lo primero, frente a lo otro de la patria presente en el sentimiento.

¿Pero qué significa esa patria que ha sido Grecia para el Hölderlin de los "Cantos patrios", para el poeta que ha acabado por encontrarse completamente consigo mismo? ¿Qué significa para su aprendizaje de la técnica poética? Aquí viene a cuento el siguiente pasaje de una carta a Böhlendorff, en el que también ha reparado Heidegger. Probablemente en el mes de noviembre de 1802 Hölderlin le dice a su amigo, entre otras cosas: "pienso que nosotros, los poetas, no nos limitaremos a un mero glosar como ha ocurrido hasta nuestra época, sino que el modo de cantar en general adoptará otro

---

porvenir "étnico" (!), antes que "mundial".

carácter, y que si no prosperamos es precisamente porque desde los griegos no hemos vuelto a empezar a cantar al modo propio de nuestra patria y de manera natural, esto es, de un modo verdaderamente original." No glosar más, una vieja costumbre, tanto si se trata de la prosa como de la poesía. Desde los tiempos de los romanos, incluso en Horacio o en Virgilio, y más tarde en Dante o Chaucer y a lo largo de toda la época moderna la relación con lo ya poetizado ha cobrado con frecuencia la forma de una glosa. Incluso en poetas como Wieland o Goethe. Hölderlin rechaza esto, acaso sin saber que de este modo está diferenciando la poesía misma según la norma de la *sophia*.

Así como el modo de cantar fue determinado otrora por el Saber de las Musas, así ocurre ahora para Hölderlin con el saber acerca de la Humanidad del hombre. El modo de cantar de la Época Media, que procede, en lo esencial, puesto que en el *officium divinum*, de los Salmos veterotestamentarios y de la alabanza de la gloria del Hijo de Dios en el Nuevo Tesamento, permanece aquí obturado a causa de la comprensión, ya señalada, de una Historia privada de término medio y articulada mediante la oposición de "sustancia" y "sujeto". El modo de cantar de Hölderlin, que ya nada quiere saber del mero glosar, tiene que adoptar, bajo la norma única de la *sophia*, un carácter radicalmente nuevo, lo que ciertamente no le permite "tener suerte" o "abrirse camino" con sus producciones. Tan extraño se ha vuelto, desde los griegos, el canto patrio y natural, que debe inventárselo nuevamente. Cantar de manera original no es sino cantar para hacer justicia a la patria, la del poetizar presente que, siendo propia, no deja de ser por ello extraña.

¿Y por qué quiere Hölderlin aprender entonces de Píndaro? Si de aprender se trata, este poeta es para él el único que cuenta, porque en relación con el canto patrio representa "el *summum* del arte poético". Él posee para la naturaleza artística del poema o, dicho con el propio Píndaro, para su *tectónica*, un carácter ejemplar. ¿Dónde, de lo contrario, cabría aprender mejor la τέχνη de un poetizar al servicio del canto? Para decirlo otra vez: no en el procedimiento habitual consistente en trasladar el poema desde los antiguos hacia el presente, sino en trasladarlo desde el presente hacia ellos, lo que sólo atañe a su técnica de forjarlo según medidas (μέτρα). Incluso Klopstock, el gran

[58] B 12; cf. Alceo, 23 D.

modelo de Hölderlin para el modo del canto pindárico, traslada "hacia el presente".[59] Algo que ya Horacio supo cultivar con asombrosa maestría, precaviéndose sin embargo, de manera expresa, de querer equiparase con el inmenso Píndaro. Así lo dice en el comienzo de la oda segunda del libro IV.[60] Y curiosamente Píndaro careció de sucesor ya entre los mismos griegos, aun cuando él, por su parte, perteneció a una tradición viva de la lírica coral, tal como también lo muestra la obra de su tío Baquílides.

¿Puede ser tachado de simple desvarío el que Hölderlin intente, no simplemente asemejarse de algún modo a su modelo, sino igualarlo e incluso adoptar su manera de composición poética? Por de pronto debemos señalar que incluso para el oído griego la articulación pindárica de palabras y versos debió de resultar algo en extremo artificioso. Lo cual estuvo lejos, por lo visto, de espantar a sus clientes, quienes se sentían muy honrados, por el contrario, cuando sus encargos eran aceptados por Píndaro. Es claro que no rechazaban su modo de poetizar, de un refinamiento inaudito, ni lo tenían por algo incomprensible a los numerosos cantores y a muchedumbre de los oyentes. Lo que hoy parece erizado de dificultades hasta para los mismos filólogos, aquellos lo encontraban bello, palabra por palabra, porque bella les resultaba su tectónica, habiendo ya aprendido a reparar en ella como es debido. Con la atención con el que artesano manejaba su herramienta a la hora de cincelar un triglifo, finamente articulado, para los arquitrabes del Partenón. Sostenido por ese modo de pensar todavía Platón supo edificar aquella filosofía concebida por él como la "más hermosa de las tragedias". No de otra forma la hegeliana *Ciencia de la Lógica* quiere ser apreciada a la luz de su propia disposición arquitectónica, aun cuando esto resulte algo completamente ajeno a los oídos submodernos. Hölderlin poetiza exactamente así, sin la menor consideración para con la belleza acostumbrada de un poema hecho a partir de simples sensaciones o incluso de "sentimientos". Lo que él tiene por bello, más aún, por sublime, y a lo que como tal aspira, introduce una diferencia decisiva ya por la misma articulación de esos poemas de vastas proporciones donde su pensamiento recibe el cuerpo necesario y, a la vez, adecuado. Un discurrir según medidas, que ya por su forma debe abonar la

[59] Véase sin embargo el modo *extraordinario*, por decir poco, en que Schiller valora a este poeta en *Poesía ingenua y poesía sentimental*, ed. Hachette, Bs. As. 1954, pág. 72.
[60] *Pindarum quisquis studet aemulari / Iulle, ceratis ope Daedalea / nititur pennis vítreo daturus / nomina ponto.*

diferencia que comporta el pensamiento propio de una *sophia*. También esa forma nos descubre lo inaudito de la tarea del poetizar hölderliniano que es a la vez un fundar. No por azar la composición de sus estrofas se dispone por lo regular de manera triádica como un sistema de la razón. Sólo así el poema resulta adecuado al tema supremamente poético representado por lo santo y por la patria asumida en ello.

El modo incomparable del poetizar hölderliniano resulta visible también en sus borradores, incompletos en su mayor parte. Como un pintor que comienza por aplicar acá y allá una pincelada, Hölderlin parte de palabras o de grupos de palabras aislados y aparentemente autónomos. Ellos y no la oración, tratados como elementos, ingresan en el marco de un esbozo general previo; surgen de lo indeterminado, por así decir, de una superficie vacía, como llamando a sus vecinos. Así crece, en medio de grandes interrupciones o separaciones, un sintagma de elementos verbales. De elementos sujetos ya a un cierto ritmo o de unidades en el espacio rítmico, a partir de las cuales crece lo dicho de manera armónica. Ello es que el espíritu se da a conocer en estas configuraciones no *a posteriori*, como si respondiese, por así decir, a una cierta minuta, sino como el elemento general de lo dicho. Sólo teniendo esto en cuenta puede uno aproximarse a lo artístico de la sintaxis sorprendente y aparentemente anómala del modo hölderliniano de cantar. Ella, en sus articulaciones pindáricas, reconoce en cierto modo lo Lógico en lo Poético. Para decirlo en otros términos: Hölderlin no procede por vía de mera consecuencia, desprendiendo una cosa de otra y de esta otra y así sucesivamente, sino siempre de manera "concluyente", como si el poema tuviese, digamos, la forma de un silogismo.

Lo cierto es que en Píndaro él encuentra no sólo al maestro de la composición poética sino también – para valernos una vez más de Aristóteles – la φιλομυθία, campo donde sólo puede contar con el ejemplo del cantor tebano, pero no ya con el por nosotros llamado "Saber de las Musas". Pues para este lo decisivo en cada caso es el "hacer-saber" (*Wissen-lassen*) correspondiente, mientras que para el conocimiento del φιλόμυθος lo que cuenta es la exposición de lo ya sabido. Y Hölderlin – no es necesario insistir en esto – pertenece de manera inequívoca, junto con su *sophia*, a la Época Última, la que, apoyándose en su principio de la libertad, está supeditada a la tarea productiva de pensar a partir de la Humanidad del hombre; a lo que hay en ella de

poético y por lo mismo de productivo en sentido. Sólo así se explica la admiración de Hölderlin por Píndaro.

Es verdad que también en Píndaro su "vocación de poeta"[61] justifica hablar de él como de un σοφός, pero no por haber recibido revelación alguna del Saber de las Musas, sino por su trato soberano y competente con él. Y más precisamente por su discernimiento y su prudencia en relación con la experiencia del mundo y de la vida. Que por esta razón Hölderlin escogiese a tal poeta lo muestra su colección tardía, que data probablemente del año 1803, de una serie de fragmentos pindáricos que seguramente no por azar son nueve. Fragmentos que, en el sentido de la época moderna, habría que entender antes bien como "aforismos" y que él presenta en una traducción personal a la que añade en cada caso antes que un comentario una interpretación de tono "esotérico" (Schmidt, 2, 1291).

El primero de estos aforismos se titula: "Infidelidad de la sabiduría" (*Pindar*, ed. Race, Loeb 1997, Fr. 43[62]; II 238). El centauro Quirón, conocido ante todo como maestro de Aquiles, aconseja a Jasón, su pupilo, que en el trato con los habitantes de las ciudades vuelva su razón semejante al pólipo marino que muda el color de su piel entre las rocas, dispuesto a alabar en cada caso lo presente, sin dejar por ello de reservarse la facultad de pensar de otro modo en otras ocasiones y sin sentirse atado por el aplauso de otrora. De allí que Hölderlin hable de "infidelidad". Pero acompaña la ponderación de esta última con la reflexión siguiente: "Aptitud de la escuela solitaria para el mundo." (V 281, 2; Schmidt, 2, 767). En esa escuela ha crecido el pupilo. Si uno considera la traducción más de cerca, puede parecer que Hölderlin entiende mal a Píndaro y a tal apariencia se atiene el común de los filólogos, sin haber tenido en cuenta que la edición Stephanus utilizada por el poeta es bilingüe, lo cual permite suponer que difícilmente ha entendido mal el original, sino que, por el contrario, quiere entenderlo de otro modo. En este caso, atribuyendo al pupilo un amor por la naturaleza libre que contrasta con las costumbres y el modo de pensar citadino.

La escuela de Hölderlin en relación con el mundo comienza, como para el Emilio de Rousseau, por un apartarse de él, en la soledad con el maestro. Y entonces

[61] Tema de una conocida investigación de Hermann Gundert, maestro de Boeder en Filología Griega en la Universidad de Friburgo de Brisgovia.
[62] = ed. Snell-Maehler.

añade: “Lo inocente del saber puro como el alma de la prudencia.” ¿En qué sentido “puro”? ¿De qué inocencia se trata aquí? No de una que fuese innata, porque ella no podría saber de pureza alguna, la que sólo se alcanza al precio de un diferenciarse respecto de sí mismo; aquel diferenciarse que por de pronto es propio sólo del maestro porque atañe al saber; a uno que no puede obtenerse en medio del desasosiego cotidiano de la vida en la πόλις. Al centauro, que bien mirado no es – según el vulgo se lo representa – una mezcla de hombre y bestia, sino un ser divino que conoce en sí mismo su diferencia respecto del simple caballo y que aúna la fuerza con la sensatez, compete impartir a los hijos de los héroes la enseñanza correspondiente. A un ser de tal naturaleza que mereció, conviene no olvidarlo, el amor de Hera. Su pupilo debe hacer suya aquella alma que, en medio de sus experiencias con el mundo, vinculándose con él y mostrándole su reconocimiento, es capaz de pensar por sí misma lo propio, con el discernimiento que pide lo particular de cada caso. Un alma, por ello mismo, que no sucumbe ante el poder de la δόξα.

Siendo esto así, en primer lugar hay que diferenciar la prudencia con alma y la privada de ella, o la simple astucia del saber ponerse a salvo. Hölderlin explica: “Pues la prudencia es el arte de permanecer fiel bajo diversas circunstancias; el saber, el arte de estar seguro en el entendimiento ante errores positivos.” En ambos casos la palabra “arte” ha de entenderse con el significado de *sophia*; por un lado, en el sentido de aquello que se lee en “Mnemósine”: “Y urgencia la fidelidad” (II 197, 14) o, más claramente, en el canto “Junto a la fuente del Danubio”: “Y no en vano nos había sido / dada en el alma la fidelidad. No a nosotros, también lo vuestro preserva ella, / y en los santuarios, las armas de la palabra / que separando vosotros a los menos hábiles para nosotros / vosotros hijos del destino, abandonados / vosotros buenos espíritus…” (II 128, 99; Schmidt 1, 323, 98-104). Lo extraño de la expresión “no a nosotros, también lo vuestro” es por lo demás una construcción que nos recuerda aquella de Hegel de “no como sustancia, sino también y con igual énfasis como sujeto”. Pero recordemos lo de “las armas de la palabra” y lo de la fidelidad para con ellas.

También el Nuevo Testamento da a entender que la sabiduría debe servirse de la prudencia, así como la razón se sirve del entendimiento. De la cual la prudencia mundana, abandonada a sí misma, es sólo un modo deficiente. Y por ello los errores la

vuelven insegura, sin poder ir jamás más allá de la máxima trivial de Popper de “trial and error”. Quien ha comprendido qué es la razón, y de ella participa, jamás se vuelve medroso en el trato con sus errores, ni inseguro por ellos.

Hölderlin prosigue en estos términos: “Si el entendimiento ha sido ejercitado intensamente, entonces conserva su vigor incluso en lo disperso; en la medida en que el entendimiento reconoce con facilidad lo extraño merced al filo de la propia agudeza, por eso mismo no es fácil que yerre en situaciones inciertas.” El entendimiento ejercitado en el arte pues: el de la prudencia, no menos que el del saber. Así traduce Hölderlin la sabiduría del educador de otrora al convertirla en una tarea presente. Sin dejar de tener presente que la razón posee una naturaleza productiva y que incluso en medio de la dispersión de este mundo se hace valer como entendimiento en la medida, por cierto, en que la sabiduría abraza en su seno la prudencia.

Como un caso único entre los nueve aforismos, la enseñanza que de este primero se desprende se ve seguida por otro recuerdo pindárico (procedente de la *Pítica* IV). Jasón se presenta ante Pelias con las palabras siguientes: “Creo poseer la doctrina de Quirón”. Uno se pregunta: ¿cómo es esto de que “creo”? Con un rigor que pasa por alto el oído certero de Hölderlin uno querría traducir: “Sostengo que expondré la enseñanza de Quirón”. Unos años antes, el propio Hölderlin había traducido, más literalmente: “digo traer la doctrina de Quirón”. El modo en que Jasón se dirige a Pelias es poco relevante para la concepción aforística de Hölderlin. El poeta sabe practicar bien – así lo enseña la versión anterior – el arte de la lectura cuidadosa, pero esto no le impide transformar el sentido dado en la medida en que, al apartarse del “yo digo” y escribir en su lugar “yo creo”, hace del decir una convicción. A la luz de este y de otros pasajes se advierte que Hölderlin traduce de un modo libre pero cauteloso, no sin acompañar cada palabra con la propia reflexión.

El título de “Infidelidad de la sabiduría” muestra que puede haber una infidelidad por fidelidad a sí mismo. Cuya razón de ser estriba en proteger la propia alma en medio de las exigencias que el mundo hace valer ante ella, al distinguir el grado de apertura del “hacer saber”, según el sentido originario de la palabra “verdad”, esto es, “desembozo”. Distinguir si ello corresponde y en qué medida, a partir de la convicción, elemental para la sociedad griega, de que no a cualquiera le incumbe saber cualquier

cosa. La publicidad no era para ella un factor constitutivo. Y por eso puede decir Píndaro en uno de sus epinicios: "Cierto, no toda verdad es provechosa / cuando muestra al descubierto su verdadera faz, / y comprender que debe callar es con frecuencia lo más sabio para el hombre." (*Nem*. V, 16). Nada más necio, pues, que eso de querer volver pública la verdad a cualquier precio. La norma moral es más valiosa y también la ocultación exigida por ella.[63] Así lo quiere entre los griegos la *sophia* que precedió a la filo-*sophia* y para la cual fue algo completamente ajeno lo morboso de la presión actual porque todo se vuelva público.[64]

El segundo aforismo es un brevísimo ruego de tres versos: "Iniciadora de gran virtud, reina Verdad, / ojalá no empujes, / mi pensamiento contra la áspera mentira." Ἀρχά, así comienza Píndaro (Fr. 205), por la "señora Verdad" como por un principio excelentísimo. La señora es quien tiene la palabra y, con ella, la autoridad; Hölderlin suaviza este término al sustituirlo por "reina" y destaca el comenzar que le es propio; de este modo parece mirar hacia un devenir en sí misma o a partir de ella. La palabra pindárica σύνθεσις, esto es, "composición", "entendimiento", la traduce de un modo más indeterminado por "pensar", y por lo mismo, más cercano al "concebir" hegeliano. Lo cierto es que Píndaro querría verse protegido no tanto de ser víctima de una mentira, como de estrellarse contra el propio error.

En relación con esto oigamos la reflexión ciertamente extraña de Hölderlin, determinada enteramente por su propia Época: "Temor ante la Verdad por complacencia con ella." Algo, por de pronto, poco comprensible, pero Hölderlin se explica de este modo: "Pues la primera comprensión viviente de la misma en sentido viviente está expuesta a confusiones, como todo sentimiento puro; de modo que no se yerra por propia culpa ni por alguna perturbación, sino a causa de lo elevado del objeto, para el cual el sentido resulta en proporción demasiado débil." Hölderlin destaca aquí la inmediatez amenazada por la pureza sentimiento inicial; conviene reparar en esta

[63] Una lectura atenta de las sentencias de los Siete Sabios (DK 10) revelará hasta qué punto es esto así para los griegos, por sólo recordar la del ateniense Solón: εἰδὼς σίγα (18), o la máxima del lacedemonio Quilón: "Que tu lengua no corra más que tu cabeza" (14), o la de Tales, el milesio: "Lo deshonroso escóndelo en tu casa" (16).

[64] Sin distinguir entre delitos que claman justicia al cielo y aquellas cosas que, como dice Cervantes, "no importan un ardite a la memoria ni al entendimiento". Sin menoscabo de lo cual, "lo sagrado sigue siendo siempre sagrado, por mucho que los hombres no lo respeten." Hölderlin a su madre, enero de 1799; *Correspondencia*, ed. cit. p. 412.

"pureza" y, por lo mismo, en que estamos ante un sentimiento ya diferenciado. Según la norma de la sabiduría, el sentimiento posee un juicio inseguro mientras no lo asista la prudencia del entendimiento. Aun cuando se deba partir de él en todo conocimiento, él mismo está siempre expuesto al peligro de un error que confunde al sentimiento puro y, por lo mismo, simple. Pero simple no es el sentimiento sin más, aun cuando Aristóteles haya pensado la αἴσθησις de este modo – de manera característica habrá que esperar a los modernos para oír hablar de "sentimientos mezclados" – sino sólo el sentimiento puro; aquel que en orden a la Humanidad del hombre gana una tarea propia a partir de su purificación moral; porque este sentimiento no es por cierto el de los cinco sentidos, sino el de la persona. Sólo con ella surge en el hombre aquel objeto elevado ante el cual el sentido resulta, en proporción, demasiado débil. Un objeto que para la filosofía se determina, en la posición de Fichte, como "el destino del hombre" (*Die Bestimmung des Menschen*). Demasiado débil resulta el sentido, en efecto, allí donde se trata de lo infinito. Precisamente por ello retrotrae Hölderlin la σύνθησις pindárica del "entendimiento" a la indeterminación, que sólo ahora se nos descubre como aparente, de un "pensar" cuya tarea conviene tener siempre ante la vista.

El tercer aforismo pindárico (Fr. 109), procede de uno sus ὑπορχήματα[65] dedicado "A los tebanos". El aforismo se titula: "Del sosiego", término que debe entenderse, como es claro, en sentido político. En lugar de "comunidad política" o de "ciudad", dice Hölderlin "lo público" y al hacerlo se sirve de la distinción romana entre *res publica* y *res privata*, sabiendo que esto último (τὸ ἴδιον), no posee para los griegos la misma dignidad que aquello (τὸ κοινόν). Pasamos aquí por alto los problemas de las variantes de los textos utilizados por Hölderlin y también las bellezas de su traducción, para atenernos de inmediato a su reflexión al respecto, que, simplificando la sintaxis, reza como sigue:

"Antes de que las leyes (…) sean examinadas, debe uno captar (…) el carácter de aquel destino (…) en un tiempo libre de perturbaciones." ¿El carácter de cuál destino? El de una patria sometida siempre a un destino bien más impetuoso e inestable, bien más constante. Esto hay que diferenciarlo según la capacidad con que puede acogerlo un pueblo cuya constitución puede poseer un carácter "más regio" o "más

total", esto es, "más republicano", en cuyo caso impera un legislador, mientras que en el primero, un príncipe; distinción que, a pesar de algunas semejanzas con circunstancias históricas anteriores, pertenece, en rigor, a la Época Última. A lo que cabe añadir otra distinción epocal que hace valer Hölderlin: los griegos, en cuanto hijos de la naturaleza, supieron de una autoridad obtenida por usurpación del poder político; los hombres modernos, en cambio, que han participado del bien de la formación (*Bildung*), actúan en este caso con mayor experiencia. Una contraposición bastante curiosa pero comprensible en relación con una Humanidad que entiende el obrar político en un sentido antes reflexivo o subjetivo que inmediato o sustancial.

Del mismo modo que Rousseau, también Hölderlin distingue la capacidad de un pueblo para acoger la constitución que le resulta más apropiada en cada caso; ya no con las distinciones fijas de la πολιτικά aristotélica, sino con las propias de un destino reconocido como presente. Pero Hölderlin piensa ante todo en unas circunstancias que reclaman un *poner* (*Setzen*) inicial, fundado en el propio arbitrio, con el carácter inmemorial y primigenio de un "Contrat Social"; en una situación anterior a la ley, donde el pensamiento se anticipa a la aparición de las leyes y esto "en un tiempo libre de perturbaciones"; nótese bien, no en un pasado lejanísimo, sino en la imaginación de lo sido, pues el presente es esencial para la legislación.

Hölderlin cierra su reflexión de este modo: "Entonces las leyes son el medio para mantener aquel destino libre de todo estorbo. Lo que para el príncipe de manera más original, esto vale, como imitación, para el ciudadano más auténtico." El destino es el momento mediador entre la Naturaleza y el príncipe, tal como este defiende, en sentido fundacional, lo universal de los ciudadanos, quienes más auténticos son en la medida en que comprenden la comunidad política como su tarea propia en cada caso.

Ya por esto es claro que el fragmento pindárico tiene ante los ojos un mundo político completamente diferente. Lo decisivo, en relación con esta diferencia, es que la "sagrada luz del sosiego de viril grandeza" brilla desde siempre y que los habitantes de la ciudad, cada cual por sí, deben verlo con la debida claridad en un tiempo políticamente favorable y por lo mismo libre de desasosiego, superando en sí mismos el hastío y el aborrecimiento acostumbrados. La pregunta por una legislación a partir de

[65] Un tipo de canción asociada con la danza, cultivado por él y por Baquílides, y del que apenas si se

una situación originaria, aun cuando esta fuese un fruto de la imaginación, permanece callada en la reflexión de Hölderlin.[66]

Volvamos otra vez al Píndaro de nuestro poeta: "Lo común, si un ciudadano lo estableció alguna vez con tiempo favorable, ha de indagar de la paz de viril grandeza la brillante luz; y al alboroto del pecho, de raíz combatir sus vientos; pues pobreza causa y hostil es él a los preceptores de los niños."

conoce algo más que el nombre.

[66] Pero él no vacila un instante, sin embargo, al escribir en uno de los borradores de su *Hiperión*: "Poner fin a la eterna contienda entre nuestro yo y el mundo, recuperar la paz de toda paz, que sobrepuja toda razón y unirnos con la Naturaleza en un todo único e infinito, tal es la meta de todos nuestros afanes, sea que lo comprendamos o no." (Schmidt 2, 256).

XII

Entre los versos del poeta griego arcaico Teognis hay unos que dicen: “Oh Musas y Gracias, hijas de Zeus, que en un tiempo fuisteis a la boda de Cadmo y cantasteis allí este bello verso: ´Lo bello nos es amado, y lo que no es bello no nos es amado´. Este verso salió de (vuestras) bocas inmortales.”[67] Una curiosa acumulación del adjetivo “bello”, aparentemente redundante. La palabra bella acerca de lo bello. ¿No es esto algo vacuo? Se trata sin embargo de una palabra de quienes no ignoran el oficio de decir lo bello. Más aún, de quienes cantan su palabra y hacen valer así una diferencia en el decir mismo. Aunque aquí se habla de una igualdad y, en tal sentido, también de una verdad, lo cierto es que los dos momentos, el de lo bello (καλόν) y el de lo amado (φίλον) no son permutables. Lo bello es lo primero y se mantiene como tal, si bien lo otro posee una condición semejante, por ser lo que agrada o resulta familiar; lo bello, para decirlo en otros términos, seduce o persuade en su favor, convence. Pensado esto con Parménides cabría decir que lo verdadero en el sentido de lo bello provoca por respuesta el amor, haciendo valer en τὸ φίλον el lado de lo objetivo. Lo bello irradia fuerza de persuasión (πειθώ), como si emanase de ello un esplendor ante el cual no cabe permanecer indiferente.

“Lo bello nos es amado” (Ὅττι καλὸν φίλον ἐστί). En efecto, y esto, según la comprensión griega de τὸ καλόν, no es ninguna trivialidad, porque su excelencia expresa una norma, tal como lo atestigua Platón al hablar de lo bello como de un principio. Y por mucho que este sólo pueda tener la actualidad de una idea, precisamente por esto se lo reconoce como fundamento del juicio. Lo bello, sea ello lo que fuere, persuade. ¿A quién? Sólo a quien sabe corresponderle, por reconocer la diferencia que comporta, gracias al vigor del propio juicio. Tan pronto como se lo escucha en el ámbito de la vida cotidiana, lo cantado en la fiesta resulta por las Musas algo insulso, como si fuese una mera tautología. A la que también parece reducirse el otro hemistiquio: “y lo que no es bello no nos es amado” (τὸ δ’ οὐ καλὸν οὐ φίλον

[67] *Iambi et elegi Graeci*, ed. West, II, “Theognidea” vv. 15-18.

ἐστίν). Para la cabeza de un analítico submoderno una proposición más trivial todavía que la anterior. Para un griego arcaico, en cambio, esto estaba lejos de ser así, pues Teognis encuentra bella la palabra de las Musas expresada mediante esa antítesis y así la llama: καλὸν ἔπος. Por lo visto, la expresión negativa de lo dicho le parece congruente con la positiva y esto significa que para él lo relevante es la diferencia, porque las Musas, como es manifiesto, no sólo dan de pensar "cómo es" y "cómo no es", sino, ante todo, "cómo no debe ser" y, en consecuencia, "cómo debe ser"; aquí, con motivo de una boda, honrada con el canto festivo de las Musas por haber obtenido Cadmo, el héroe fundador de Tebas, patria del propio Píndaro, a la diosa Armonía por esposa.

Lo bello excluye lo que no lo es. Y esta relación se traslada a la diferencia correspondiente: la de la inclinación o afección, y la de la aversión o el rechazo. Diferencia conocida ante todo por las propias Musas. Estas inmortales sólo aparentemente hacen saber lo que todos conocen, pues la diferencia y más precisamente la oposición, y por lo mismo la relación entre ambos lados, el λόγος que los reúne, no se conoce en cuanto tal, esto es, en su carácter excluyente, en el hecho de que comienza por un "no". Esto, empero, ha sido sabido por toda *sophia*. Para los ajenos a ella, una obviedad que puede olvidarse sin más, siendo así que la *sophia* comienza precisamente por lo que no debe olvidarse, por aquello que debe mantenerse siempre vivo en el recuerdo de cada cual. Y esto no es sino la mentada articulación del diferenciar, que debe ser clara en cada decisión. A ello se reduce en suma el Saber de las Musas o el saber acerca de lo bello; un saber festivo, fácilmente ignorado porque el hablar acerca de lo bello suele reproducir sólo una impresión inmediata, singular, sin hacer pensar en la relación excluyente de que forma parte.

En cuanto a Teognis, la historia de la unión de Cadmo y Armonía aparece ya en Hesíodo, no así lo del canto de las Musas en la fiesta de su boda. Lo retomará Píndaro, al observar que los dioses sólo a dos mortales concedieron una dicha suprema: a Éaco y a Cadmo, a quienes se les permitió incluso oír cantar a las Musas con sus áureas diademas; al último, cuando desposó a Armonía, la de ojos de novilla; los dioses banquetearon en esa ocasión con ambos y les hicieron obsequios (*P*. III, v. 86), favor inaudito, base de una prosperidad concedida por los dioses y no simplemente humana.

Hölderlin supo medir y comprender la distancia que lo separaba de ese mundo. Que él no podía salvarla, por razones epocales, lo da a conocer ya su *Hiperión*, con una conciencia que en ningún caso podría ser griega y que le hace decir: "El hombre es un dios, tan pronto como es hombre" (III 79; 141). Y también esto otro: "Él quiere tener un *sentimiento* de sí mismo" – anterior al conocerse o incluso al saberse a sí mismo – "y por ello pone ante sí su belleza", valiéndose de sus artes bellas. Y entonces, en una inversión radical del modo de pensar antiguo, añade: "Así se dio el hombre sus dioses. Pues en el principio el hombre y sus dioses eran uno." Inversión que vale incluso para el principio joánico, no sin olvidar que el hombre de que aquí se habla es el diferenciado respecto de sí mismo. Y entonces leemos que en el principio, "desconocida para sí misma, existía la belleza eterna". ¿Cómo no adelantarse aquí con el pensamiento hasta el capítulo sobre la Religión en la *Enciclopedia* de Hegel?

La belleza, ignorada por ella misma, debe encontrarse consigo mediante el hombre, siendo este un dios. Y cuando en otro lugar Hölderlin sostiene que la "Religión es el amor a la belleza", no cuesta ver que aquí la religión luterana ha desaparecido sin remedio, porque el mismo Hegel, a pesar de sus tonos protestantes, no ha podido ni querido restituirla; no, al menos, en el sentido decisivo para Lutero, según el cual ella predica no al dios muerto, sino, de manera precisa, al Crucificado. A quien esta despedida del Luteranismo – por parte de Hölderlin, por parte de Hegel – le resulte todavía poco clara, puede echar mano a la doctrina fichteana de la religión, que no sólo prescinde de Pablo, sino que incluso recorta la prédica joánica para ajustarla al principio de la Época. No querer ver estas cosas es una cuestión de simple idiosincrasia, digna, cuando de la filosofía se trata, del más profundo desdén.

Escuchemos un poco más. En consonancia con el temprano "programa sistemático", que posee una clara orientación política, dice Hölderlin: "Sin tal amor a la belleza, sin tal religión, todo estado es un esqueleto seco, sin vida ni espíritu." Ya aquí se anuncian como a lo lejos los "Cantos patrios". Arte y religión son "hijos auténticos de la belleza eterna, de la naturaleza humana plena y perfecta." Lo cual, traducido con Hegel en el desarrollo de la realidad del concepto puro, significa que esa naturaleza humana plena y perfecta es concebida por la ciencia perfecta del espíritu absoluto. No otra es la respuesta de Hegel al anticipo hölderliniano, que en el contexto mencionado

dice: “Tal como el objeto, así también el amor. Ni demasiado servil, ni, en absoluto, demasiado íntimo. De la belleza de espíritu de los atenienses resultó también el sentido necesario de la libertad”, pensamiento a todas luces deudor del de Schiller y donde resuena lo cantado por las Musas a propósito de τὸ καλόν y τὸ φίλον.

¿Y qué dice el *Hiperión*, después de haber lanzado una mirada sobre el Arte y la Religión, a propósito de la Filosofía? “La poesía (…) es el principio y el fin de esta ciencia. Como Minerva de la cabeza de Júpiter, surge ella del crear poético (*Dichtung*) de un infinito ser divino. Y es así como al final lo inconciliable acaba por reunirse en la fuente misteriosa de la poesía (*Dichtung*).” ¿Qué es lo que parecía inconciliable? La Naturaleza y el Espíritu. Ambos quedan completamente mediados en la producción del concepto puro y en la teoría de su realidad, y ello, en la creación poética (*Dichtung*) representada por el “Sistema de la ciencia” de Hegel. De este modo se nos ilumina de manera epocal la relación entre Hegel y Hölderlin, más acá del parloteo académico, siempre sonoro cuando se trata del pensamiento hegeliano, y que si rechaza lo del “espíritu absoluto” no deja escapar ninguna ocasión para obtener de ello algún rédito.

Completamente apartado de todo esto, Hölderlin se entrega en su última fase productiva a cumplir con la tarea del poeta, concebida por él como *sophia*. Así lo vemos en su respuesta tardía a una serie de sentencias pindáricas que, escogidas y reunidas por él, fueron un estímulo para su meditación. Hemos escuchado ya los aforismos: “Infidelidad de la sabiduría”, luego, “De la verdad” y finalmente, “Del sosiego”. Volvámonos ahora hacia los siguientes; primero “Del delfín” (V 284, 1). ¿Qué tiene que ver él con aquella tarea? ¿Cuál delfín? “Aquel a quien en lo profundo de un mar sin oleaje conmovió / de la flauta el amable canto.” La versión griega de estos versos se halla enmarcada, según lo ha confirmado el hallazgo de un papiro (Fr. 140), en un contexto más amplio, que no tiene por qué distraernos. La traducción de Hölderlin no ofrece tampoco nada llamativo. La sentencia habla de un canto que conmueve el todo de la naturaleza, singularizada aquí en el sentimiento del delfín, que lo percibe en la profundidad serena de un mar alisado, según la historia del cantor Arión, salvado por un delfín (Heródoto I, 24).

Hölderlin, a propósito de estos dos versos comienza por hablar de: “El canto de la Naturaleza.” Giro incomprensible en el mundo griego, no sólo como metáfora, y que

ya de suyo nos remite a la Época Última. Tras el punto, a título de aposición, leemos: "En el temporal de las Musas", que es, por así decir, la tormenta de la Naturaleza puesta en una correspondencia pura con el percibir. Cuando "sobre la floración penden las nubes como copos y sobre el esmalte de áureas flores." El año que se despierta, una primavera tal como la traen las Musas, con cuya palabra ella llega. "En ese tiempo cada ser da su tono, dice su fidelidad, el modo en que uno concuerda consigo mismo." La infidelidad ya mentada se descubre ahora, más claramente, como un ser para otros. Y esto vale ya para cada criatura en el seno de la Naturaleza, vínculo de todas ellas. "Sólo la diferencia de las especies provoca luego la división en la Naturaleza", una diferencia que para la ciencia de la modernidad radical se volvió irrelevante. En Hölderlin, ella representa una separación de los tonos que participan con su voz en el todo, "para que todo sea pues canto y voz pura antes que acento de la penuria o bien, por otro lado, lenguaje." En estos dos casos, el de la penuria y el del lenguaje, no hay ningún tono puro ni, en consecuencia, armonía alguna, puesto que, pensándolo con Hegel, los tonos, en el campo sin fronteras de lo accidental, son siempre una pluralidad abandonada a sí misma. Aquí importa reparar en que, a diferencia del canto, esencialmente libre, el lenguaje se asocia con la penuria, con la necesidad.

El siguiente aforismo se volvió célebre por haberlo citado Platón; y más tarde, también Plutarco y Clemente de Alejandría, uno de los Padres de la Iglesia. Entre tanto, una vez más gracias al hallazgo de un papiro (Fr. 169ª), ha podido ser situado en su contexto. Bajo el título de "Lo supremo", Hölderlin traduce: "La ley / de todas las cosas rey, de los mortales e / inmortales: que aplica precisamente / por ello poderosa / el derecho más justo con mano soberana." Ya antes de cualquier explicación es claro que esta no es una ley no de la Naturaleza, sino de un mundo de mortales e inmortales, la ley de un orden que todo lo abarca, de un κόσμος.

Al respecto medita Hölderlin con un pensamiento tomado de su presente filosófico: "Lo inmediato es imposible para los mortales, lo mismo que para los inmortales". El concepto hegeliano comprenderá, al principiar por el devenir, que nada hay privado de mediación ni de inmediatez; así lo quiere la forma circular del concebir. Ambos, mortales e inmortales – resulta elocuente que se los nombre de este modo, comenzando por los mortales, en contra del orden griego – permanecen atados al círculo

del devenir; por esto “lo inmediato es imposible para los mortales”; para los hombres, en cambio, lejos de ser algo imposible es una razón invocada continuamente por la percepción y, antes que ello, por la certeza sensible. Así velan o embozan su pensamiento con lo de más acá o lo de más allá en la medida en que pueden señalarlo con el dedo, mientras que Hölderlin se atiene a la diferencia pensada entre mortales e inmortales en orden a la mediación de la misma. Y él prosigue:

“El dios debe distinguir mundos diferentes, según su naturaleza, puesto que la bondad celestial, a causa de sí misma, debe ser sagrada, sin mezcla.” Si el dios debe diferenciar mundos, ello se debe a sus ocasos y a sus auroras en el círculo del devenir: obra de una bondad que no es ya la del “dar”, sino la del “poner” (*setzen*), que sería confusa y ajena a lo sagrado, si los mundos diferenciados llegasen a fundirse en uno, así fuese el mejor de entre los posibles, según la reflexión leibniciana. Dicho en otros términos: el poner y el producir característicos del pensamiento de esta Época no tendrían sentido si el ocaso de un mundo no les concediese la posibilidad – determinada por la negación – de renovarse. Una nueva enseñanza a propósito de la necesidad de diferenciar las Épocas de nuestra historia, en relación con lo cual convendría volver a pensar el comienzo de la Última por el saber del arte bello.

La santidad del dios reclama su pureza; él dirime así, libre de toda mezcla, la diferencia respectiva del mundo, de su noche y de su día, sobre los que se extiende el presente hölderliniano. Querer prolongar la vista más allá dentro de ese círculo daría en lo vacío no ya de lo indeterminado, sino de lo indeterminable. Hölderlin prosigue: “El hombre, como uno que conoce, también ha de distinguir mundos diferentes, porque el conocimiento sólo es posible por contraposición. Por tal razón es lo inmediato, en rigor, imposible tanto para los mortales, como para los inmortales.” La diferencia entre ambos descansa pues, por un lado, en lo sagrado de la bondad infinita, y por otro, en la finitud de un conocer oponente. ¿Qué podría impedir, pensar ambos lados como los de un ser único, esto es, como los de la Humanidad del hombre? “Pero la capacidad para participar o saber saber en sentido estricto es la ley.” Cuyo concepto – para anticiparnos una vez más con el pensamiento de Hegel – es lo Lógico, acreditado como tal en el silogismo de los silogismos: suma de un poner, dentro del desarrollar concipiente, que

ha sabido despedirse de la conciencia. Así Hölderlin añade: “Pero por este motivo aplica (la ley) poderosa el derecho más justo con mano soberana.”

Es verdad que los griegos advirtieron el carácter “tético” del νόμος y también la necesidad de la autoridad para imponer el mando, pero no dentro de la mentada relación de infinitud y finitud. Algo que conviene distinguir bien de la situación originaria de una injusticia violenta y de su superación por la violencia misma para alcanzar el estado de equilibrio propio de la justicia, tal como lo vio Hesíodo.

Hölderlin, en consonancia con el presente epocal de su *sophia*, prosigue de este modo: “La disciplina, en cuanto figura bajo la cual el hombre y el dios se encuentran, la ley de la Iglesia y del Estado y las disposiciones heredadas (la santidad del dios y para los hombres la posibilidad de un conocimiento, de una explicación) aplican poderosas el derecho más justo con mano soberana, ellas mantienen con más firmeza que el arte las relaciones vivientes en que con el tiempo un pueblo se ha encontrado y se encuentra.” Lo de “Iglesia y Estado” manifiesta el horizonte moderno de este pensamiento. Y lo de encontrarse consigo mismo en la disciplina y en la educación para la autodeterminación es el modo en que la *sophia* acoge en su propio ámbito, en una eticidad dispensada de considerar lo objetivo en el conocer, la autoconciencia de la filosofía. El encuentro consigo mismo se vuelve así constitutivo para el ingreso en la Humanidad del hombre y para lo que Hegel concebirá más tarde como el espíritu objetivo. También por ello la Iglesia de que aquí se habla es pensada en cuanto parte integrante del orden político.

Característica de la lejanía del mundo pindárico es la observación final: “Rey está aquí en lugar de un superlativo, en cuanto signo del fundamento supremo del conocimiento y no del poder supremo.” El fundamento del conocimiento, tradicionalmente diferenciado del fundamento del ser, lo es aquí del poder y también de su ejercicio como autoridad. En lo que debemos advertir un desplazamiento del pensamiento pindárico, decididamente político, hacia una universalidad introducida aquí como la del mundo en cuanto diferenciado de la naturaleza.

Con este aforismo, el de “Lo supremo”, el pensamiento se vuelve hacia el mundo comprendido como el de las relaciones de poder, cuya manifestación más alta es la norma del νόμος, palabra que significó en su origen “acoger una indicación”, en particular la de un pastor; sólo más tarde pasó a designar el contenido de la indicación o

bien, la ley; una que no es la de la naturaleza, como decíamos, sino la nacida de un juicio acerca de las cosas humanas y divinas.

Tras esto, el aforismo siguiente se titula “La vejez”; está referido al devenir del hombre tras el surgimiento de su mundo, precedido por el ocaso respectivo. Dicho más claramente: el devenir del hombre que se diferencia respecto de sí mismo. Hölderlin traduce: “Quien de manera justa y santa / la vida pasa, / dulce, el corazón nutriéndole, / larga haciéndole la vida, / la esperanza lo acompaña, que / de ordinario rige de los mortales / la muy versátil opinión.” (Fr. 214). El fragmento se ha conservado por una cita de Platón en la *República* (I, 331 A). “De manera santa”: este giro corresponde al griego ὁσίως: respetando la exigencia divina de la justicia, que difiere de las exigencias válidas entre los hombres; el término difícilmente puede ser traducido con una palabra a nuestra lengua, porque ella ignora la distinción por él supuesta. El giro de “una vida santa” hace pensar por de pronto en la Época Media y en su posterior transformación en el sentido de la sociedad civil. Pero además, y ante todo, el aforismo pindárico obliga a pensar en la ἐλπίς, que confiere su impronta al modo de pensar de los mortales, algo jamás exento del peligro del error según la poesía arcaica. Reparemos en que los mortales no son quienes alimentan la esperanza, sino los alimentados por este modo característico del pensar, eficaz hasta en los ancianos.

Hölderlin dice al respecto: “Uno de los cuadros más hermosos de la vida, cómo el proceder sin culpa conserva el corazón viviente, de donde procede la esperanza; que también hace florecer luego el candor con sus diversos intentos y vuelve hábil el sentido y tan larga la vida con su despaciosidad presurosa.” Un proceder sin culpa, cuya pureza representa algo ignorado por la Época Primera, pues sólo la Humanidad del hombre aporta la imaginación correspondiente. Otro tanto ocurre con lo relativo al candor, giro imposible, en rigor, de retraducir al griego; eso de hacerlo florecer en su pureza, tal como lo dan a entender las *rationes* sapienciales de esta Época. Pero un florecimiento semejante significa un desplegarse propio a partir de un fundamento no menos propio, vale decir, la formación (*Bildung*), tal como la conocemos a partir de esta Época. El candor mismo se mundaniza mediante diversos intentos y adquiere así en el mundo una destreza atesorada por la *sophia* de esta Época. En la esperanza de una larga vida se manifiesta una satisfacción para consigo mismo que acepta sosegadamente el envejecer.

Una y otra vez esa esperanza fundada en el obrar según la norma moral recoge el veloz disiparse de los días en lo despacioso de un tiempo no mensurable.

A la vejez le sucede, como reclamado por el asunto mismo, “Lo infinito”, según reza el título del aforismo siguiente. El traduce por de pronto unas palabras de Píndaro que, de manera algo inesperada en él, expresan una duda. De manera inesperada sobre todo por el cambio introducido por Hölderlin, quien en lugar del “género humano” hace del “yo” el sujeto gramatical (Fr. 123). La razón de Píndaro, dice el fragmento, está dividida para poder decir cabalmente si los hombres, tal como viven sobre la tierra, trepan las altas murallas sostenidos por la justicia o por torcidos engaños. Dividida pues ante la pregunta por lo que les permite trepar más alto, como en la conquista de una ciudad amurallada. Pregunta que se transforma en Hölderlin en un problema moral conocido por la filosofía de su tiempo y que traduce así en sentido epocal el pensamiento pindárico. En la medida en que se ve privado de su contexto y de su sentido original se vuelve un enigma: “Una broma del sabio y un enigma que casi no debería resolverse. El vacilar y el disputar entre la justicia y la astucia sólo se resuelve mediante una relación completa. Tengo el ánimo dividido para decirlo cabalmente. Para poder encontrar entonces el vínculo entre justicia y astucia, que no ha de atribuirse a ellas, sino a un tercero y por el que se vinculen de manera infinita (cabal), tengo el ánimo dividido.”

¿Qué sentido tiene aquí el título de “Lo infinito”? La justicia y la prudencia guardan entre sí la relación de lo infinito y lo finito y esto da a entender cómo se resuelve la relación de ambos, infinita ella misma según lo aprendió Hölderlin del pensamiento de Fichte. Lo tercero, lo infinito diferenciado de sí mismo, es en verdad lo primero. Retroceder hasta este punto significa resolver el enigma, algo que para Píndaro hubiese carecido de sentido porque su lugar propio es la figura sapiencial de la Época Última. Y este cuestionamiento está introducido por la moralidad en sentido kantiano.

Con el aforismo siguiente, que lleva el título enigmático de “El asilo”, Hölderlin vuelve al fundamento de la relación entre astucia y justicia, pensado en sentido griego bajo el nombre de Temis. De la cual, como de una esposa que cohabita con Zeus, dice Píndaro en la versión de Hölderlin: “Primero las celestiales, sobre áureos corceles, junto

a la sal del océano, condujeron la consejera Temis, las Moiras[68] por la escala santa del Olimpo, para el brillante regreso, para ser del salvador, de Zeus, la antigua hija, / ella empero / la bondadosa, dio a luz a las de oro ceñidas, los asilos de brillantes frutos".[69]

En esta traducción llama la atención la transformación de los dos momentos principales del suceso. Por un lado las μοῖραι, esto es, las "Repartidoras" que unen a Temis con Zeus son llamadas "tiempos", que sin dificultad han de entenderse como los del destino; por otro, las ὥραι, literalmente, "las de hogaño", nacidas de esa unión son convertidas en "asilos", algo que de manera inmediata resulta incomprensible, aun cuando sirve para afinar el oído.

Hölderlin observa al respecto: "Tal como el hombre se pone, un hijo de Temis"; ya este modo de comenzar es sorprendente, porque transfiere al hombre el yo de Fichte, que se pone a sí mismo; y esto no es todo, porque entiende esta autoposición, que lo acrecienta de manera inaudita, como la de un hijo de Temis, la de uno que procede del origen de todo lo vinculante. Tras esto sigue una condición de no poca monta: "si, a partir del sentido para lo perfecto, su espíritu no halló descanso alguno en la tierra ni en el cielo", el espíritu, se entiende, del hombre diferenciado respecto de sí mismo; aquel que el pasaje ya citado del *Hiperión* – nombre elocuente, por cierto, para esta criatura solar – entiende como un dios. Un espíritu que siendo el de la Naturaleza tampoco en el cielo halla descanso. Un espíritu de inquietud, vuelto sólo sobre sí mismo y que ya no permanece en el dios de la Época Media, porque en tal caso ya no estaría cabe sí mismo. Nada conviene evitar con tanto cuidado cuando se habla del hijo de dios como la ignorancia de la diferencia epocal introducida por la *sophia* hölderliniana.

El hijo del poner no halla sosiego alguno hasta haber cumplido su destino o bien: "hasta que encontrándose en el destino con las huellas de la disciplina antigua" - ¿quién podría haberlas dejado? – "el dios y el hombre vuelve a reconocerse" < ¡el verbo en singular! >, "y se alegra con el recuerdo de la indigencia originaria" – las palabras que siguen están subrayadas por Hölderlin – "*allí donde él puede sostenerse*." Él, para insistir en esto, no es el dios de otrora que se hizo hombre, sino el hombre que, por obra del destino de la historia, es un dios. Y experimenta este envío o esta misión (*Geschick*)

[68] Hölderlin escribe *die Zeiten*, literalmente, "los tiempos", sustantivo femenino en alemán.
[69] También en este caso escribe Hölderlin una palabra alemana femenina: *Ruhestätte*, masculina en nuestra lengua: "asilo", o también "sepulcro".

de la unidad en el destino (*Schicksal*) de su reconocerse, esto es, de volver a conocer lo sido. Al recordar esto y al mismo tiempo al experimentar la indigencia de la falta mentada se encuentra alegre. Pero esto sólo allí donde puede sostenerse, acordándose de una filosofía que, para decirlo con Kant, es la sostenedora o mantenedora de sus leyes; tras haberse diferenciado en el hombre que no sólo es el yo puro que se pone a sí mismo, sino, por encima de ello, el hombre puro que en toda indigencia se atiene a sí mismo. Aquí podríamos decir sin más, adelantándonos a Hegel, "la personalidad"; en ella se realiza la libertad a partir de la Humanidad del hombre, concebida por Hegel en la libertad de la Idea y de la Filosofía. El hombre, que a causa de su Humanidad realizada puede sostenerse ante el embate de los tiempos, con el sentido para lo perfecto tal como también lo conoce la Época Última de nuestra historia.

Pero veamos cómo se justifica la curiosa traducción de las ὥραι pindáricas en los mentados "asilos", palabra de una manifiesta ambigüedad.[70] Hölderlin se explica: "Temis, la que ama el orden, ha dado a luz a los asilos del hombre, los callados lugares de reposo, a los que nada extraño o foráneo llega porque en ellos se concentra el operar y la vida de la naturaleza y quien las presiente, como recordándolas, llega a conocer lo mismo que otrora ellas conocieron."

He aquí como las ὥραι inolvidables se han vuelto silenciosos lugares de reposo; en lugar de una tríada, son numerosos, siendo sin embargo los de un hombre singular. Él encuentra su reposo en la diosa "amante del orden" y esto con la certeza moderna, la de que "nada carece de fundamento"; traducida ahora en estos términos: nada cae fuera del orden, en este caso, del de esa divinidad. Nada hay que pueda violar los asilos – lugares puros caracterizados por su destinación – por ella concedidos. Estos τόποι poseen una solidez inexpugnable. *De la que se alegra por cierto la topología de nuestra Historia* (*gen. obj*.). Allí todo es algo patrio o nativo para el pensar puro; nada le es ajeno, teniendo presente que todo en Temis posee una procedencia común. Ella es para el hombre diferenciado de sí mismo un asilo. ¿Y qué les confiere a estos asilos su poder? En estos lugares del reposo se condensó "el operar y la vida de la Naturaleza", que en cuanto concebida es tanto la física como la espiritual, o bien el todo que, temporalizado, es un mundo del hombre histórico.

Los callados lugares de reposo dan de pensar en la forma del presentir. En el poema que comienza “Como en los días de fiesta…” se dice acerca de la “Naturaleza divinamente bella”, esto es, la transfigurada poéticamente: “Así, si ella parece dormir en tiempos del año / en el cielo, o entre las plantas, o entre los pueblos / así se apena de los poetas el rostro también, / parecen estar solos, pero siempre la presienten. / Pues presintiendo descansa ella misma también” (II 118, 14). En su presentir despierta ella el presentir de los poetas; un pensar productivo; fundador, incluso, en el sentido de la Humanidad del hombre.

Un pensar que presiente rodea los lugares de lo ya pensado de manera diferenciada. Él llega a conocer “como recordando” y sin embargo no meramente recordando “lo mismo (…) que ellos otrora supieron.” Se trata de lo mismo que vemos en el libre diferenciarse del hombre respecto de sí. El presentimiento es por cierto el del pensar, pero sólo el de uno que a partir de la distinción de la patria alcanza la norma decisiva para el hombre; para un hombre cuyo ἦθος, el lugar determinante de su estancia, son los mentados lugares de reposo que dan de pensar.

El último aforismo retorna al fundamento de la doctrina del centauro, el que abrió la serie íntegra, y su título entiende la Naturaleza en la concreción de lo “vivificante”. Son los espíritus de las corrientes de agua o de los ríos con que los “Cantos patrios” de Hölderlin se vinculan de un modo peculiar. Allí el presentimiento se vuelve una fuente cuyo derramarse confiere su impronta a los grandes paisajes del habitar. Un manar que, por fin, se serena en el retorno al río originario: el Océano.

Hölderlin ve el poder de los ríos encarnado en la figura de los centauros, uno de los cuales es el mentado Quirón. Ellos aprenden aquello de que son capaces por una experiencia que los aparta de la leche, su bebida habitual. Sólo la fuerza avasalladora del vino les descubre su propio poder, en una mudanza que va de la sobriedad del agua al rapto, mientras el espíritu violento del río “se traza vías y límites sobre una tierra, que, privada originariamente de senderos, crece (en sus montañas) hacia delante”. De manera manifiesta “en sitios, donde en su origen el río debió abandonar la cadena montañosa y quebrar su curso”, heredero de la violencia tectónica de la tierra.

---

[70] Ya señalamos que la palabra alemana *Ruhestätte* significa tanto “asilo” como “sepulcro” o “tumba”; propiamente, “lugar de descanso”.

Entonces observa Hölderlin algo curioso: “Los centauros también son de manera originaria los maestros de la ciencia de la Naturaleza, porque la Naturaleza se deja comprender del mejor modo desde aquel punto de vista.” Anticipándose a todo conocimiento de carácter civil, tal como se lo encuentra en Quirón, la enseñanza de aquellos versa sobre los caminos inusitados de la violencia primigenia. Primero contenida, luego desatada y, por así decir, volcánica. La tierra se vuelve la morada posible de una pluralidad de espacios vitales. Forma cuevas para los animales mamíferos. “El centauro era entre tanto un pastor salvaje, semejante al cíclope odiseico.” En ese paisaje originario, “los cursos de agua buscaron anhelantes su rumbo”. En cada caso sus riberas se afirman “con árboles firmemente enraizados, y arbustos y la vid”, también esta una planta originaria dadora de sostén. Las riberas se dibujan con firmeza y al ceñirlo acrecientan su vigor y su pujanza. En general las corrientes de agua están destinadas por un curso orientado con fijeza.

“Así conocieron los centauros el ímpetu del vino dulce como la miel”, el de esa bebida “espiritual”. En la ebriedad cobran conciencia de su tarea productiva; pues en las regiones fluviales la naturaleza originaria se configura y ata por sí misma y concede así a los hombres los lugares de su habitar. En este origen no hay pensamiento alguno que hable de un κόσμος pitagórico, como en el borrador que comienza: “Pero si los celestiales han / edificado, hay quietud / sobre la tierra, y bien formadas se yerguen / las montañas afectadas.” (II 222, 2). Como algo que precede a lo originado de este modo, el poeta piensa el “sagrado caos” en la distancia que media “desde lo alto del éter hasta lo profundo del abismo” (II 118, 24). En cuanto sagrado, diferenciado del “entusiasmo” que “todo lo crea” (*Begeisterung* <…> *die “allerschaffende”*) sin cesar. Porque el poeta no conoce nada natural sordo o insensible.

La Naturaleza creadora es ella misma espiritual (II 110, 251), sin que quepa confundirla con el mundo creado, que también, si se lo entiende bíblicamente, es el del habitar humano, obra del espíritu del Creador, de su Palabra. La Naturaleza creadora, por su parte, tal como el concepto hegeliano, sólo puede volverse sobre sí misma en el modo del diferenciar, que es también el del hacer surgir un mundo nuevo. Porque de ella vale algo decisivo para poder concebírsela: que se determina por sí misma. Y a su escuela asiste la moderna “ciencia de la Naturaleza”. Pero antes que ello el poeta patrio

canta de manera originaria con el “espíritu de la corriente”, el del Rin, el del Danubio, por el que se deja llevar hacia el mundo de las islas griegas, donde piensa en la procedencia de Dioniso desde el Indo. El otro extremo, por sobre el término medio de Grecia, es la región del cantor Ossián, lo más occidental de Occidente. En él escucha Hölderlin una vez más “verdaderos cantos de centauros”, como el del griego Quirón, de quien Aquiles aprendió “también el arte de la cítara.”

Este recuerdo cierra la articulación de las reflexiones sobre las nueve sentencias pindáricas. Ellas se sitúan en el espacio abierto por la *sophia* en el todo del mundo y, por lo mismo, en el de la Naturaleza. Tal es el τόπος de la poesía hölderliniana. En la serie de las sentencias pindáricas, por su parte, el lugar central lo ocupa el aforismo titulado “La ley”; la del ocaso, del que se vale toda aurora. Un devenir en la Naturaleza única, de la que en el canto “Como en el día de fiesta…” se dice: “Pues ella, ella misma, que es más antigua que los tiempos / y sobre los dioses del ocaso y del oriente se halla” (II 118, 21).

A fin de condensar el pensamiento hölderliniano en la forma de una *ratio* hay que advertir ahora lo siguiente: el término de la cosa (B) que se presenta de manera inmediata, se condensa a partir del mundo histórico y por sobre su término medio en la patria, esto es, en una “Germania” que, poetizada y por ende diferenciada, representa la tarea de la poesía hölderliniana: el canto patrio.

Este exige un diferenciarse del *pensar* (C) en cuanto poetizar en el sentido del idear productivo o del fundar (II 189, 15). Se trata de una respuesta; pues al padre de la tierra lo alegra “que algo permanezca” (II 160, 90). Pero “siempre grita de alegría el mundo / lejos de esta tierra, para que ella / lo desnude; donde lo humano no lo sostiene. Un rastro empero permanece / por cierto el de una palabra; a la que un hombre atrapa” (II 163, 71). Atrapar el rastro de la palabra que permanece; tal es la última respuesta.

Tras esta configuración del pensar, decir que la Naturaleza es su norma (A) no sería suficiente, porque aquí sólo puede entendérsela en cuanto completamente mediada, esto es, en cuanto diferenciada en el sentido de lo sagrado. Y así la norma es el cielo tendido sobre la tierra. Entre ambos está el mundo diferenciado en sí mismo como el de la noche y el de la luz. Lo otro, respecto de este primer momento de la norma entendido en su carácter vinculante, es el destino del cielo, sus decisiones, ante las cuales todo

desear resulta nulo (II 143, 39), y bajo el destino, los alcanzados por él, se convierten en un "sujeto", sea este hombre o dios. Destino que también se apodera de quienes aun sin padecerlo lo contemplan. ¿Cómo este, empero, después de tal universalidad, se abre a la singularidad? Como destino de uno que piensa fundando y que, por lo mismo, poetiza. Él afronta la tarea de decir la palabra correspondiente, aquejado por la melancolía ante la falta del dios y así llega a preguntarse: "¿Para qué poetas, en tiempos de indigencia?" Lo cierto es que se vincula con la norma en el sentido decisivo de ser él el mediador de una entrega, para que llegue "al pueblo, en el canto envuelto, el don celestial" (II 120, 60). Y esto, en un esfuerzo de muchos años (II 131, 51). La norma queda así a merced de la libertad del poeta. Y esta no puede quedar asumida mediante una concepción filosófica en la libertad del concepto puro, en la del espíritu absoluto. Lo singular de su tarea se resiste a ello, sin que por tal razón el poeta permanezca atado con su yo a la historia de la formación de la conciencia, ni a la "Religión" en particular en cuanto figura de la misma.

El poeta no puede impedir que su obra, que su tarea, resulten irrelevantes para la razón concipiente; ni que su *sophia*, precisamente porque atañe a la Humanidad del hombre quede "asumida" de manera definitiva por un saber que ya no se concibe a sí mismo como filosofía, sino como la ciencia del espíritu absoluto. Aquí se advierte que el abismo entre *sophia* y filo-*sophia* ya sólo permite, en el resultado de la Historia de la relación de ambos, la cancelación de esta última. La ciencia hegeliana concibe el pensamiento de Hölderlin, que sale a su encuentro en ropaje fichteano, sin que tal concepción vuelva a liberar la relación mentada. Para las figuras de la meditación acerca del sentido, propias de la modernidad radical, *sophia* y filo-*sophia* se han vuelto una unidad: la de la llamada "Metafísica". Esta experimentó su propio ocaso como una figura *del saber*, pero no como una figura *del pensar*, dotada en este caso, para el pensar apocalíptico, de un *presente repulsivo*,[71] que para nosotros desapareció sin dejar el menor rastro.

Precisamente el recorrido que hemos realizado a lo largo de las figuras de la reflexión submoderna, hasta en la última contracción de esta, dentro del término del

[71] Pues de lo contrario no habría tenido sentido hablar de la necesidad de una superación o "vencimiento" (*Überwindung*)>

pensar[72] nos permitió reconocer con claridad renovada las figuras epocales de la *sophia*. Habiéndonos anticipado ya con el reconocimiento de lo consumado en la Historia de la filo-*sophia*. Precisamente por ello esta Historia pudo ser abandonada, por así decir, a su condición propia, la del "haber partido" (*Verschieden-sein*). La *sophia*, en cambio, se convirtió en una tarea: la de poner al descubierto la tectónica de lo racional en sentido primigenio. Esto, por cierto, sin dejar de tener en cuenta el edificio histórico de la filo-*sophia*, que hubo de erigirse en cuanto *memoria*, en el sentido arquitectónico de este término, familiar al mundo romano.

Para el recordar logotectónico, lo consumado por la filo-*sophia* que partió y el don de la sabiduría no son lo mismo. Por lo que atañe a esto último, la delimitación de cuanto en el horizonte del pensar occidental pudo valer como *sophia* se decidió en razón de su capacidad para ser concebido de manera filosófica. Esto supuso que la *sophia* correspondiente debía partir de totalidades. Sólo así pudo ella forjar silogismos en su propio seno. En el himno "Patmos" concede Hölderlin: "Pero que en el comienzo de los comienzos el ánimo por sí mismo no me exponga. Ver nosotros debemos con llaves. Antes de la invención poética" (II 186, 162). Esas llaves, tratándose del σοφός, de su *disegno*, de su propósito, deben brindarle por adelantado el sostén de lo racional; aquel del que ya se habló a propósito de la distinción del poner.

Pero el sostén de todos los sostenes – el asidero de todos los asideros – es, para un pensar racional, la articulación, a hemos apelado de manera repetida, del diferenciar propio de la "verdad", palabra que significa, para decirlo con Heidegger, "lo que cuida, salva, preserva" ("*Wahrnis*"): cómo no debe ser, cómo debe ser, cómo es, cómo no es. Los dos momentos internos de esta serie: "cómo debe ser" y "cómo es" han sostenido el movimiento de la filo-*sophia*, mientras que los momentos negativos mantuvieron en ella un significado periférico. Precisamente contra esto se rebeló el núcleo de la modernidad radical, con su experiencia de una sustracción ante la violencia mundanal de la negación, del "no". Atado ese núcleo al "Mundo" y a su figura racional desplegada a partir del término de la cosa (B), no pudo abrírsele la "Lógica" de la palabra, ni siquiera en el lenguaje entendido de manera mundanal.

---

[72] *Vide* H. Boeder, *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*, Würzburg 2006 y "Die submoderne Prägung der Linguistic Analysis" en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Bd. LI (2002), pp. 159-175

Sólo en nuestro presente hemos logrado ver que los dos extremos negativos son en última instancia aquello que la filo-*sophia*, por su parte, permite reconocer como lo amparado por ella en su "haber-partido". Tal ha sido el giro que el pensamiento logotectónico debió llevar a cabo en relación con las concepciones de otrora. No un ser, sino el propio "no" se le revela como lo amparante. En relación con ello resulta ahora manifiesto que lo pensado por la submodernidad ha depuesto el "cuadrante" de las diferencias mentadas y del diferenciar que les es propio de tal modo, que ya no puede atenerse a nada decidido, viniendo a quedar expresamente librado a sus antojos y apetitos, que apenas sin son gobernados ya por otra cosa que por su viabilidad. Por esto el pensar, en el presente de la Logotectónica, no es sino, ante todo, la memoria de la *sophia*.[73]

[73] De la Metafísica dice Kant que ella es una "compañera de la sabiduría" (AA II 369, 15) y que ella "lo refiere todo a la sabiduría, sólo que por el camino de la ciencia" (KrV B 878). En cuanto a la sabiduría misma, dice que "por ella nadie pregunta, porque pone a la ciencia, que es una obra de la vanidad, en grandes aprietos." (AA XVI 66, 13). Mi tarea como profesor, que en cierto modo concluye con la lectura de esta lección de Heribert Boeder, el venerado maestro, ha sido la de un aprender siempre renovado a partir de la obra de la filo-*sophia* precisamente en cuanto *AMOR sapientiae*. Sólo puedo desear en esta despedida que las horas de nuestro curso hayan permitido a sus oyentes, en la medida en que estén dispuestos a adentrarse en los veneros de un amor tan infrecuente, tomar los recaudos necesarios para empuñar con firmeza esa lámpara, esa antorcha, en la carrera de la vida. *Vitae lampada tradite*!